



**Volumes publicados**

1

Pedro Penteadó

PEREGRINOS DA MEMÓRIA

O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré

Lisboa, 1998 ISBN: 978-972-8361-12-9

2

Maria Adelina Amorim

OS FRANCISCANOS NO MARANHÃO E GRÃO-PARÁ  
Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos

Lisboa, 2005 ISBN: 978-972-8361-20-4

3

Colóquio Internacional

A IGREJA E O CLERO PORTUGUÊS NO CONTEXTO EUROPEU  
The Church and the Portuguese Clergy in the European Context

Lisboa, 2005 ISBN: 978-972-8361-21-1

4

António Matos Ferreira

UM CATÓLICO MILITANTE DIANTE DA CRISE NACIONAL  
Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)

Lisboa, 2007 ISBN: 978-972-8361-25-9

5

Encontro Internacional

CARREIRAS ECLESIÁSTICAS NO OCIDENTE CRISTÃO (séc. XII-XIV)  
Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)

Lisboa, 2007 ISBN: 978-972-8361-26-6

6

Rita Mendonça Leite

REPRESENTAÇÕES DO PROTESTANTISMO  
NA SOCIEDADE PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA  
Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)

Lisboa, 2009 ISBN: 978-972-8361-28-0

7

Jorge Revez

OS «VENCIDOS DO CATOLICISMO»  
Militância e atitudes críticas (1958-1974)

Lisboa, 2009 ISBN: 978-972-8361-29-7

8

Maria Lúcia de Brito Moura

A «GUERRA RELIGIOSA» NA I REPÚBLICA

Lisboa, 2010 ISBN: 978-972-8361-32-7

9

Sérgio Ribeiro Pinto

SEPARAÇÃO RELIGIOSA COMO MODERNIDADE  
Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos

Lisboa, 2011 ISBN: 978-972-8361-35-8

10

António Matos Ferreira e João Miguel Almeida (Coordenação)

RELIGIÃO E CIDADANIA

Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico

Lisboa, 2011 ISBN: 978-972-8361-36-5

**RELIGIÃO E CIDADANIA**  
**PROTAGONISTAS, MOTIVAÇÕES**  
**E DINÂMICAS SOCIAIS**  
**NO CONTEXTO IBÉRICO**

Edição apoiada por:

**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

*ANTÓNIO MATOS FERREIRA*  
*JOÃO MIGUEL ALMEIDA*  
(COORDENAÇÃO)

**RELIGIÃO E CIDADANIA**  
**PROTAGONISTAS, MOTIVAÇÕES**  
**E DINÂMICAS SOCIAIS**  
**NO CONTEXTO IBÉRICO**

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA  
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

LISBOA 2011



## INTRODUÇÃO

ANTÓNIO MATOS FERREIRA\*

Religião e cidadania, dois termos que transportam uma enorme actualidade, mesmo se povoada por múltiplas contradições e conflitos. A primeira expressão diz fundamentalmente respeito ao sentido das relações e da pertença, à natureza dos vínculos associados à valorização e ao crédito depositado no agir e na percepção da realização individual e social, surgindo como factor de coesão ou de tensão social, remetendo para níveis de identificação, de disciplina e de enquadramento. O segundo termo, associado às sociedades liberais, democratas e abertas, surge como direito e como dever, na construção das instâncias do poder nas sociedades e do protagonismo contratual do indivíduo e dos seus laços.

A modernidade contemporânea, compreendida a partir destas duas referências, assinala a concorrência e a convergência destas duas realidades definidoras da correlação entre verdade, autoridade, liberdade e consciência. A interacção destes quatro pólos são a teia na qual se tem dado a recomposição do campo do religioso e, também, a do político. Todavia, estas realidades, nos seus ajustamentos e desajustamentos, apresentam uma historicidade que importa considerar e perceber, particularmente analisando a diversificação de mediações e de modalidades sobre a convivência destas duas dimensões na realidade individual e colectiva, identificada ou não socialmente com determinada denominação ou contestando a pertinência das instituições do religioso ou aquelas que expressam a existência do Estado. A religião e a cidadania são instâncias de identificação, mas também de participação ou de resistência, de indiferença ou de protagonismo.

Esta publicação reúne um conjunto de estudos inicialmente apresentados em Jornadas de Estudo que marcaram durante três anos sucessivos as etapas da investigação realizada no âmbito do projecto «Os católicos portugueses na política do século XX – a reflexão e intervenção de duas gerações: António Lino Neto e

---

\* Investigador Responsável pelo projecto «Os católicos portugueses na política do século XX – a reflexão e intervenção de duas gerações: António Lino Neto e Francisco Lino Neto» (PTDC/HAH/66756/2006), desenvolvido no Centro de Estudos de História Religiosa entre Setembro de 2007 e Outubro de 2010.

Francisco Lino Neto». O projecto foi desenvolvido por uma equipa constituída por António Matos Ferreira, Bruno Cardoso Reis, João Miguel Almeida, Jorge Revez, Sandra Duarte e Tiago Pires Marques, com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). Houve, no conjunto deste projecto e nas suas iniciativas, uma participação mais alargada de outros investigadores, dos quais se destacam Guilherme Rodrigues Sampaio, Luís Lima, José António Rocha, Rita Mendonça Leite e Sérgio Ribeiro Pinto.

Com o conjunto destes trabalhos, agora editados, pretende-se fazer um balanço do conhecimento historiográfico sobre a realidade religiosa do Portugal contemporâneo, com elementos comparativos com Espanha, para além das dimensões institucionais, tradicionalmente centradas nas relações entre o Estado e as Igrejas. Assim, apresentam-se diversos trabalhos que, envolvendo distintos níveis de pesquisa, permitem aquilatar da complexidade da realidade social, cultural e mental, em diferentes domínios, do campo definido pelas pertenças e pelas dissidências no campo do religioso.

Nestes estudos, referentes a um ambiente de hegemonia católica e a um lento processo de desconfessionalização da sociedade, atendeu-se à dimensão da diversificação cultural e mental ocorrida nos períodos do liberalismo constitucional, do radicalismo republicano e do autoritarismo antidemocrático, bem como no processo recente de democratismo europeísta. A óptica escolhida, porque em torno de uma dimensão simultaneamente pessoal e social do religioso sempre mais amplo do que os contornos nacionais, procurou atender a um conhecimento comparativo, nomeadamente com contribuições que permitem examinar certas dimensões dos interfaces do religioso com o todo sociopolítico no contexto ibérico.

Os trabalhos dessas três Jornadas de Estudo, agora em parte reportados, correspondem às seguintes temáticas: Politização dos católicos e motivações religiosas (2008); Crentes e políticos: protagonistas sociopolíticos na sociedade portuguesa contemporânea (2009); e, Organizações e movimentos: dinâmicas de socialização (2010). Estas problemáticas são, portanto, aqui apresentadas como que constituindo três planos ou estratos da realidade societária, em tempos diferenciados, em articulação com distintos acontecimentos e protagonistas. Assim, revisita-se uma das principais características societárias da modernidade, isto é, a correlação entre a utilidade e o agir, como traço de dimensão existencial, individual e colectiva, que se designa correntemente por «militância». Esta expressão correspondeu a formas de entendimento vário do modo de estar em sociedade, de entender o sentido da actuação e da finalidade da intervenção cultural e sociopolítica, sempre trabalhadas por dimensões escatológicas, mais ou menos secularizadas, as quais se entreteciam com mais ou menos retórica no novelo da decadência como situação e da regeneração como desígnio.

Neste contexto, sublinhar a referenciação da hermenêutica historiográfica para o domínio da complexidade não corresponde a um subterfúgio, mas a uma



necessidade operativa. A questão central do labor historiográfico diz respeito ao que se pretende alcançar com a pesquisa, e esta resulta, na sua fecundidade, das perguntas que se está disponível para colocar à documentação e aos distintos níveis de conhecimento já alcançados. Não se trata propriamente de «uma questão de teses», mais ou menos correctas ou justas sobre este desiderato de conhecer o passado, pois todas as sociedades ou comunidades humanas têm necessidade de estabelecer uma memória que forneça um sentido colectivo, mas este não pode esvaziar as questões antropológicas ligadas ao conflito, à violência, ao poder e ao domínio, às dimensões psicossociais e individuais. Isto é, a percepção dos acontecimentos e das respectivas vivências não é redutível à justificação mecânica da produção causa-efeito (consequência).

Muitas vezes, associam-se ao labor historiográfico duas tentações, compreensíveis, mas inadequadas a esse mesmo trabalho. Por um lado, observa-se e reflecte-se o passado como se tudo fosse constante e cíclica repetição, donde resultam certas «chaves de interpretação», como por exemplo análises centradas em pólos opostos e antagónicos em torno do «obscurantismo da religião» ou da «perseguição religiosa», pretendendo-se constituir explicações totais de uma determinada realidade, situação ou conjuntura. Mas, obviamente, estes procedimentos são interpretações que pertencem e expressam esse mesmo conflito e acabam por não colocar as perguntas da multiplicidade das legitimidades concorrenciais. Por outro lado, as mudanças ou transformações societárias são tomadas como se fossem definitivas e inequívocas, óbvias e mecânicas, construindo ou acompanhando explicações fortemente reducionistas, não sustentadas por uma análise aprofundada da realidade, acabando por prevalecer a insistência sobre teses como «o “natural” desaparecimento ou decadência do religioso», como se esta dimensão fosse em si mesma imutável e circunscrita ao institucional ou ao eclesiástico, ou, então, pela persistência de uma compreensão sobre essas alterações societárias como «o inevitável progresso da realidade material esvaziada do espiritual».

Actualmente, muitas pessoas consideram com frequência que fazer história resulta do simples facto de se contar ou de se discorrer sobre o passado. Parece bastar-lhes isso tão-somente: urdir o que consideram ser os factos. Adverbiam a reflexão com a expressão «historicamente falando» para se buscar uma legitimidade, escamoteando que a reflexão histórica parte sempre das questões que se debatem socialmente no presente e do modo como estas são transportadas pelos investigadores e se integram num debate cultural, necessariamente aberto.

Por vezes, essa atitude instrumental do conhecimento histórico produz ou corresponde a um efeito de «maravilhoso», em sentido quase «mágico», pela simples evocação de que determinada afirmação é «histórica», confundindo a disciplina da pergunta com formas teleológicas de impor verdades ou de coagir

os outros – sempre os outros – a interiorizarem verdades, para se poder apontar sempre o erro – o «erro do outro», um certo ajuste de contas.

Este tipo de atitudes, intelectuais e ideológicas, tornam o estudo e o ensino da história como mero instrumento indutor de moralização ou de justificação, o que é totalmente distinto da sua função hermenêutica e pedagógica em ordem à compreensão da complexidade como constante referência crítica da consciência individual e social. A história tem sido constantemente utilizada por muitos autores como suporte do seu agir político ou para a crítica do actuar de outros. O mesmo se pode afirmar quando está em jogo o protagonismo societário das instituições.

Esse tipo de actividade intelectual mantém-se mesmo quando a palavra, apesar de forçada, se sobrepõe ao agir próprio e legítimo na sociedade onde a liberdade como prática já permitiria que a reflexão histórica proposta não se confundisse com o utilitarismo ou a instrumentalização para determinar qualquer ordem social ou mental. Estes comentários em torno do labor historiográfico, referidos em várias ocasiões no percurso em comum deste projecto de investigação sobre «Católicos na política», próprios de muitos outros domínios do saber, tornam-se imprescindíveis para quem estuda e escreve história, enquanto indagação e não como mera formulação de discursos legitimadores.

Assim, esta publicação, reunindo uma grande diversidade de contribuições, pretende oferecer uma paleta de variações de discursos e de perspectivas, procurando compreender múltiplos e variados contornos do agir e das respectivas legitimidades procuradas, expressas no debate de cada época e nas distintas modalidades da relação entre o terreno religioso, a realidade da sociedade e a do Estado.

Alguns destes estudos integram uma dimensão de compreensão teológica, sistemática e eclesiológica, a qual permite alargar a relevância das questões abordadas, não circunscritas à simples medida do político, mas destacando a multiplicidade das mundividências, o carácter dos personagens e intervenientes epocais, donde emerge a diversidade de posições sobre a relevância e o estatuto da religião e as distintas denominações na sociedade.

Globalmente, a problemática deste conjunto de estudos inscreve-se na «questão religiosa», enquanto expressão da autonomia do indivíduo na sua consciência e da religião como prática, própria da correlação e da concorrência entre as condições do «crente cidadão» e do «cidadão crente», ao mesmo tempo que diz respeito ao lugar das instituições religiosas na sociedade, ao seu protagonismo e às distintas acepções de influência pública. Nas sociedades ibéricas, mesmo se em circunstâncias e com ritmos diferenciados, esta influência é disputada e concorrenciada por outras instâncias de sentido, nomeadamente pelo Estado, na medida em que este encarna nas suas formas de poder essas mesmas contradições. Esta disputa resulta dos interesses particulares e de grupo, mas também do debate do que se pode, em determinada época, considerar «bem comum», enquanto legitimação dessa pretendida militância e preponderância.

Esta publicação, como outras da iniciativa do Centro, procura apresentar o labor de novas gerações, de quem vem trabalhando afincadamente em novos fundos documentais, integrando os recentes contributos de conhecimento sobre o terreno do religioso, distanciando-se de «reconstruções instrumentais e selectivas de memória», mais ou menos individuais ou familiares, institucionais ou de correntes, recolhendo a dimensão testemunhal, mas procurando contribuir com rigor acrescido para uma reflexão crítica permanentemente aberta e integradora. Trata-se de compreender como na época contemporânea – em contexto da Monarquia Constitucional, da Primeira República, do Estado Novo e do Estado Democrático – os católicos descobriram, valorizaram e situaram, ou não, a actividade política como factor da sua pertença religiosa. Isto é, como colocam a relação entre a pertença confessional e o exercício da cidadania.

Num primeiro momento, os estudos apresentados destacam como diversas sensibilidades religiosas sustentam ou condicionam escolhas ideológicas e partidárias. Procuram entender o trânsito do religioso ao político e como este marca a vivência daquele. Procuram também compreender como o campo do político molda a experiência religiosa e como esta condiciona a percepção do político e da actuação (intervenção) dos católicos na sociedade.

Na progressiva autonomia do religioso que marca a época contemporânea, em convergência com a formação de uma sociedade de cidadãos, os católicos descobriram e assumiram diversamente, no espaço da sua vivência religiosa, a possibilidade de uma intervenção política. Quando a actividade política, sob diversas formas de intervenção, é desenvolvida a partir do campo do religioso, católico ou outro, estamos perante a concretização e uma manifestação de secularização, ou seja, uma progressiva deslocação da dimensão religiosa, antes entendida num quadro coerente e estruturado de sociedade de cristandade, para uma participação multiforme e multifacetada, em concorrência com outras instâncias sociais e culturais.

Nesta alteração comportamental, verifica-se um conjunto de momentos-chave, de tensão e conflito, entre a visão de um terreno religioso em recomposição, que tem muitas vezes propostas concretas, e um projecto de reelaboração da sociedade, onde o peso da matriz católica ou anticatólica tem grande significado nos espaços peninsulares. Todavia, a emergência de um quadro de resistência a partir do religioso acaba por criar uma dualidade fracturante: o modelo da união em contraponto com o da pluralidade.

As motivações dessa intervenção política apresentam uma enorme diversidade, não coincidente e por vezes concorrencial: porque é preciso recristianizar uma sociedade influenciada pelo laicismo e por outras ideologias consideradas destruidoras de uma harmonia política e social; porque determinados regimes políticos põem em causa a vivência religiosa, seja pela instauração de um novo projecto para a sociedade, seja pela incompatibilidade entre os Evangelhos, o

pensamento emanado de Roma ou a doutrina da Igreja, e o curso de acontecimentos e rumo de um dado regime; porque os católicos, por exemplo, assumem que têm um programa para a sociedade e reclamam essa intervenção no quadro de uma sociedade de cidadãos; porque o catolicismo e outras correntes cristãs manifestam, em determinadas ocasiões, uma dimensão de radicalidade que exige ou aponta para uma ruptura imediata ou uma revolução; porque os crentes, no âmbito da sua vivência do religioso, defendem um quadro de valores que está a ser posto em causa por regimes ditos progressistas ou conservadores; ou ainda, porque numa dimensão de vivência individual do religioso, os crentes (nomeadamente os católicos) reclamam, mesmo no seio de forças políticas diversas, um espaço de intervenção próprio.

Pode-se, assim, considerar que a politização dos crentes enquanto dinâmica específica, com particular evidência entre os católicos, é um fenómeno apenas possível no quadro de uma sociedade de cidadãos, num ambiente de disputa entre legitimidades distintas e de concorrência entre propostas e projectos diversos para a sociedade.

Quando se considera, de modo mais atento, este processo de identificação e participação política, encontram-se situações muito distintas. Nomeadamente, entre uma participação individual, no seio de grupos políticos não confessionais; uma participação de grupos políticos organizados e identificados de modo confessional; e uma participação apenas cívica, de cariz público, mas sem uma organização concreta com vista a um fim, seja ele eleitoral ou de mudança política efectiva. Por exemplo, no caso dos católicos existe a possibilidade de intervir como decorrente, quer da sua formação e experiência religiosa, quer de razões políticas que a dada altura fazem emergir a sua condição católica como estratégia ou como denominação de campo sociológico.

Os estudos feitos sobre os percursos dos protagonistas desta interação entre religião e cidadania, não esgotando a complexidade das conjunturas, permitem, contudo, percepcionar de forma mais adequada matizes do pensar e do agir que marcaram as sociedades ibéricas numa determinada época.

Muitas vezes, o discurso historiográfico cita personalidades para identificar circunstâncias ou exemplificar comportamentos, mas nem sempre conhecendo ou reconhecendo suficientemente as suas trajetórias, nem se detendo a captar a singularidade dessas suas intervenções. Não se trata de qualquer hipervalorização de uns em detrimento de outros, mas da constatação de que as sociedades e a sua história existem porque constituídas por pessoas. As ideias, as instituições e as práticas são sempre corporizadas por alguém. A formação das instâncias de poder, se tem uma dimensão legal e institucional, é também constituída por alianças e redes entre pessoas e grupos.

Neste contexto, perceber a relação entre motivações religiosas e intervenção política, como exercício de cidadania, a partir do estudo de percursos de crentes

em diversas conjunturas políticas, desde os finais do século XIX aos processos recentes de democratização das sociedades peninsulares, conduz-nos à relevância do estudo de biografias para a renovação do conhecimento historiográfico sobre a complexidade do tecido do religioso.

Os resultados do trabalho de investigação agora publicados apontam para alguns objetivos alcançados e a prosseguir, nomeadamente: a necessidade de se superar a dicotomia entre conservadores e progressistas como estereótipo descritivo da realidade societária; a relevância de compreender a estruturação dos protagonistas para além de uma questão de «elites sociais», mas descortinar como se formam e se desenvolvem as lideranças sociais formadas no âmbito das instituições religiosas, donde a importância de entender a problemática religiosa na sua dimensão de educação em sentido amplo e não só no da reprodução doutrinal; necessidade de atender a aspectos específicos da composição da relação entre a religião e cidadania através da integração da dimensão internacional das várias denominações nas suas características específicas, através das redes sociais e familiares, dos problemas geracionais e dos itinerários sociais; integrar uma aproximação antropológica que atenda às distintas formas de culto e de espiritualidade, em torno das quais se reelaboraram projectos de recristianização da sociedade, onde se verificaram a superação de certos paradigmas, como por exemplo o da «caridade pastoral» em contraponto ao «empenhamento pela justiça social», dando lugar a uma reatualização da questão da conversão, redefinindo novos patamares como lugares possíveis de transformação da sociedade. Novas temáticas tomam pertinência na investigação, como a de compreender a secularização enquanto processo de relação e confronto entre a convicção e a crença.

Ao ter-se procurado realizar uma análise de forma comparativa, entre ambientes e épocas, pretendeu-se também perceber os modelos de organização na sua contextualização e evolução que, originados no seio das correntes religiosas, constituíram e ofereceram instâncias de participação e de intervenção cidadã na sociedade. Estes estudos visam proporcionar um conhecimento mais fino, mais apurado e detalhado, do modo como se constituem, como se organizam e como funcionam diversas estruturas e experiências que, marcadas pelo desiderato religioso e espiritual, modelaram níveis de funcionamento da sociedade, e do modo como estas mesmas experiências e instituições conformaram o campo do religioso e do social.

Existe uma tradição corrente de historiar muitas destas experiências com um esquema bastante simplificador, nomeadamente no que respeita ao catolicismo, considerando essa dinâmica institucional, em particular em relação aos movimentos laicais, em três etapas ou modalidades: as que se situam antes da Acção Católica Portuguesa (ACP), a ACP propriamente dita e aquelas experiências que surgem depois, como que um pós ACP. Se esta abordagem pode ter alguma plausibilidade, confina-se demasiado ao terreno do catolicismo e, dentro deste, a uma determinada

visão. Existem, de facto, traços comuns na multiplicidade organizativa dos grupos e das correntes religiosas; porém, o que está em causa é a natureza da respectiva tipologia de organização e as modalidades de articulação mais ou menos eficazes, nomeadamente no padrão de presença e de exercício da autoridade eclesiástica, católica ou não-católica. O associativismo religioso foi sempre uma dimensão de modernização e de conservação dos aparelhos religiosos, das suas temáticas e lideranças. Donde, as temáticas da religião e da cidadania serem também aferidas pelas dinâmicas organizativas que proporcionam, pois nelas se conjugam dimensões de envolvimento pessoal, vivências e representações decorrentes do espiritual e, com grande importância, sociabilidades que influenciam o comportamento cívico, assim como este coloca internamente desafios às dinâmicas eclesiais.

The background is a complex, abstract illustration in a muted, monochromatic style. It features a dense arrangement of geometric shapes, including triangles, rectangles, and circles, which form a sense of depth and movement. Interspersed among these shapes are stylized human figures, some appearing to be in motion or interacting. The overall composition is layered and textured, with a focus on form and line rather than realistic detail.

[ 1.<sup>a</sup> PARTE ]

Motivações religiosas  
e intervenção político-social





---

## LA POLÍTICA, LA RELIGIÓN Y LOS CATÓLICOS EN LA GALICIA ENTRE DOS MITOS: DEL DESASTRE A LA CRUZADA (1898-1936)

JOSÉ RAMÓN RODRÍGUEZ LAGO

El conjunto de novedosos procesos sociales, económicos y políticos desarrollados en el primer tercio del siglo XX en España y Galicia se caracteriza por un creciente y complejo proceso de modernización del que también participa el fenómeno religioso.

El desastre colonial de 1898 provocó una crisis en la conciencia nacional que tendría destacadas repercusiones en las décadas posteriores. El creciente desarrollo económico y la imparable modernización cultural de la sociedad española no evitó que la política de esos años se viese envuelta en un clima de creciente crispación<sup>1</sup>. La pérdida de las últimas colonias ultramarinas y la aplastante derrota frente al emergente imperialismo estadounidense generaron entre los intelectuales, los dirigentes y las clases medias españolas diversos proyectos regeneracionistas, en ocasiones antagónicos. Los católicos españoles que, a pesar de los numerosos conflictos surgidos entre la Iglesia y el Estado, habían disfrutado hasta ese momento de la hegemonía en el campo de las conciencias, propondrían también distintos modelos de regeneración nacional, tanto en el caso español, como en el de las nuevas identidades nacionales como la catalana, la vasca o la gallega, que aumentarían notablemente su peso político en los años posteriores. Los conflictos derivados de la cuestión colonial en Marruecos y la creciente movilización sindical incrementarían progresivamente la tensión social y política.

Entre los católicos liberal-conservadores el posibilismo político y la doctrina social aprobada por León XIII había permitido por primera vez en mucho tiempo la búsqueda de un acuerdo entre los católicos y el Estado liberal. Los herederos del patrimonio ideológico de Menéndez Pelayo, con una influencia política más reducida, seguían propugnando el tradicionalismo como la mejor manera de regenerar las esencias patrias perdidas, y parecieron ver avaladas sus tesis cuando el Papa

---

<sup>1</sup> Cf. Santos Juliá Díaz – *Historias de las dos Españas*. Madrid: Taurus, 2004; y *En torno al 98. España en el tránsito del siglo XIX al XX*. Ed. Rafael Sánchez Montero. Sevilla: Universidad de Huelva, 2000.

Pío X condenó las ideas de la modernidad. Un acontecimiento que supuso para aquellos católicos cercanos a la *Institución Libre de Enseñanza* y a los principios del krausismo, que habían valorado el modernismo teológico y las corrientes teosóficas como oportunidad inmejorable de renovar el cristianismo, el distanciamiento definitivo entre el liberalismo progresista y la institución eclesial. Mientras tanto, Antonio Maura pareció encarnar, no sin dificultades, un proyecto reformista conservador que avanzase hacia la modernización democrática.

Las tradicionales dificultades para conciliar en España catolicismo y liberalismo parecieron acrecentarse tras el inicio de la primera guerra mundial y el estallido de la revolución rusa. En los años posteriores las diversas asociaciones sindicales obreras se verían llamadas a una lucha de clases para la construcción de una sociedad socialista. Hasta 1917 esa alternativa ocupaba políticamente un espacio marginal, pero la revolución soviética se convirtió en el símbolo de un sinfín de esperanzas y temores enfrentados. El ascenso de las diversas corrientes socialistas provocaría también la movilización de nuevas alternativas políticas nacidas para contrarrestar con los medios necesarios la revolución que parecía anunciarse. Tras la victoria provisional de las potencias democráticas en la primera guerra mundial, algunos católicos optaron por profundizar en la democracia y organizar un partido de masas que pudiese realizar desde el parlamento las reformas sociales necesarias para salvaguardar la paz social. El Partido Popular italiano serviría de modelo en España al truncado *Partido Social Popular*, o la posterior creación de la *CEDA*, nacida en un contexto mucho más radicalizado. Otros se verían también atraídos por el discurso del «*Cristo rojo*» y la relación entre las doctrinas socialistas y el mensaje evangélico. Pero otros, influidos por el imparable ascenso de las ideas fascistas, apostarían por la adopción de un frente contrarrevolucionario que no renunciase a la utilización de la violencia o la intervención militar y que consolidase un Estado autoritario garante del mantenimiento del orden tradicional. Al primer experimento fallido con el régimen militar de Primo de Rivera y la fracasada *Unión Patriótica*, se sumaría finalmente la constitución de una dictadura confesional excluyente que nacería de una larga y cruenta guerra civil, y perduraría cuarenta años. Que el resultado final concluyese con la victoria por las armas de esta última tesis no debe hacernos olvidar que en todo el período anterior la clave básica de la relación entre los católicos y la política es la de una gran diversidad y complejidad, en la que no sólo influyen los acontecimientos internacionales, sino también y de manera muy destacada, las cuestiones del ámbito interno.

## 1. La religión y la Iglesia en Galicia (1898-1936)

El espacio regional gallego se vio envuelto en ese primer tercio de siglo en una creciente espiral modernizadora, potenciada por las consecuencias del espectacular

fenómeno migratorio. A los vientos de cambio generados por la integración en las dinámicas propias del mercado económico y político español, se sumarán con especial relevancia el empuje de las ideas, los líderes y los capitales llegados de la Galicia del otro lado del Atlántico<sup>2</sup>. Sólo así se explica, no sólo la creciente importancia de las ciudades, sino también la movilización social y política de una buena parte del extensísimo tejido rural.

Desde 1870 se iniciarían procesos que introducirían crecientes novedades en la Galicia tradicional, cada vez más integrada en el mercado capitalista mundial<sup>3</sup>. Tres ciudades emergentes estaban llamadas a convertirse en el símbolo de la modernidad<sup>4</sup>. A Coruña, donde el comercio y la banca habían hecho emerger una clase burguesa identificada plenamente con el liberalismo, y cada vez más con el espíritu republicano, o las inquietudes del anarquismo. Ferrol, donde las doctrinas socialistas ascendían entre los trabajadores que desarrollaban su labor supervisados por los oficiales de la armada. Y Vigo, la capital de la nueva industria gallega, donde ante la amenaza creciente del socialismo, el conservadurismo de la clase empresarial se acercó progresivamente a las tesis fascistas.

Los cambios se observaron también, y no en menor grado, en el marco rural, caracterizado tradicionalmente por un hábitat extraordinariamente disperso, diseminado en miles de parroquias, donde curas y *fidalgos* ostentaban una clara hegemonía sobre familias campesinas aforadas en un régimen de arrendamiento que sólo parecía permitir una economía de subsistencia. La movilización generada por las sociedades agrarias para la modernización económica, social y política de las parroquias, no sólo se expresaría en la lucha por la redención foral y la denuncia del caciquismo, sino en la adopción de una economía rural insertada plenamente en el mercado capitalista, y la voluntad de introducir en ese mundo tradicional las ideas de la modernidad, a través de la prensa local y de numerosas instituciones educativas<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Entre 1900 y 1936 inician su aventura en las ciudades de América 1.197.538 gallegos, un 38 % del total de españoles que se instalaron en el continente en ese período. Cf. Ramón Villares – *Historia da emigración galega a América*. Santiago: Xunta de Galicia, 1996; y Pilar Cagiao Vila – *Galegos en América e americanos en Galicia*. Santiago: Xunta de Galicia, 1999.

<sup>3</sup> Entre 1900 y 1930 la estructura económica de Galicia se transforma como puede apreciarse en los cambios en el reparto de la población activa por sectores de ocupación laboral. El Sector Primario (agricultura, ganadería y pesca) desciende de un 86 % a un 65 %; mientras los Sectores Secundario (industria y construcción) y Terciario (comercio y servicios) pasan de un 6 % a un 15 %, y de un 8 % a un 20 %, respectivamente.

<sup>4</sup> Entre 1900 y 1930 los núcleos urbanos de esos tres municipios aumentan su población en un 65 %. Pero por encima del crecimiento destacado de Ferrol (de 32.794 a 47.211 habitantes), y A Coruña (de 53.615 a 74.132), sobresale espectacularmente el caso de Vigo que en ese período aumentó su población en un 140 % (de 29.898 a 70.197). Cf. Manuel Fernández González – La estructura socio-profesional de la ciudad de Vigo en 1930. *Boletín del Instituto de Estudios Vigueses*. 3 (1997) 81-108.

<sup>5</sup> Cf. Lourenzo Fernández Prieto – *Labregos con ciencia. Estado, sociedade e innovación tecnolóxica na agricultura galega, 1850-1939*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1992; Miguel Cabo Villaverde – *O agrarismo*. Vigo: Edicións A Nosa Terra, 1998; I. Román Lago y A. Bernárdez Sobreira – *Labrando na rebelión. Societarismo e*

Los católicos gallegos no asistieron como espectadores pasivos ante este proceso de cambios. En muchos casos se convirtieron en protagonistas de muchos de ellos, y la orientación y los resultados de sus acciones reflejaron de nuevo una compleja diversidad. El estudio su actuación debe observarse entre dos vértices que influyen simultáneamente. El entramado institucional de la Iglesia es, sin duda uno de ellos, pero otro, no menos importante, es el creciente conjunto de novedades abiertas en el panorama de la religiosidad en aquellos años.

### 1.1. Los nuevos referentes en el marco de la religiosidad

En el espacio rural la hegemonía en la administración parroquial regentada por la Iglesia católica es abrumadora, pero la realidad del fenómeno religioso expresa una creciente complejidad llena de matices. Frente a la asunción formal de la ortodoxia católica, la religiosidad popular sigue caracterizándose por un sincretismo entre las formas litúrgicas católicas y las tradiciones de origen prerromano, claramente expresado en el protagonismo de ciertas figuras del santoral y en los ritos asociados a la concepción o a la muerte. El libro publicado en 1910 bajo el título *Supersticiones de Galicia*, daba buena cuenta del conjunto de tradiciones sincréticas extendidas en el mundo rural galaico por aquellos días. Significativamente, la primera edición de la obra, presentada en agosto de 1895 en el certamen literario celebrado en el Colegio de los Padres Escolapios de Monforte de Lemos, había sido censurada por el Obispo de Lugo, Benito Murúa López. Quince años después, el autor manifestaría públicamente sus principios católicos y las sanas intenciones de su trabajo.

«Es preciso que la verdad se abra paso y destruya poco a poco las fortalezas en que se defienden los principales enemigos de la Verdad y del Progreso, como son: la resistencia a admitir lo mejor por ser nuevo, el interés que presta la explotación de lo viejo, y el miedo a que la luz repentina pueda cegar la conciencia del ignorante. La verdad lleva a Dios; su conocimiento es bueno, por lo tanto, pues virtualmente hace al hombre menos esclavo de las maldades del error... Aquel ilustrado Señor Obispo en una amistosa conferencia que hemos tenido sobre mi obra me ha convencido de que los ritos de la Iglesia no pueden considerarse como supersticiones, y que siendo además universales no cuadran bien en una obra dedicada solamente a Galicia, autorizándome allí a publicar una segunda edición que no tratase tales ritos como supersticiones: por eso en esta obra he prescindido de ellos (se refería el Sr. Obispo a una opinión mía sobre la oportunidad de ciertas ceremonias en

---

*populismo agrario en Galiza*. Vigo: Edicions A Nosa Terra, 2007; Andrés Domínguez Almansa – *A formación da sociedade civil na Galicia rural. Asociacionismo agrario e poder local en Teo (1890-1940)*. Santiago: Xunta de Galicia, 1997; y Vicente Peña Saavedra – *Éxodo, organización comunitaria e intervención escolar. La impronta educativa de la migración transoceánica en Galicia*. Santiago: Concello de Teo, 1991.

las honras fúnebres)... La civilización y la fe no pueden reñir nunca cuando ambas están dentro de la verdad... debe combatirse la superstición sin distinguos, por estar en contra de la civilización y de la verdad católica... Mi aspiración y tal vez mi mayor deseo, es que mi trabajo sirva de ilustración a mis paisanos, no para favorecer la incredulidad, sino para que tengan fe solamente en la verdad católica y no empequeñezcan lo que de suyo es grande...»<sup>6</sup>

La fundación de nuevas comunidades evangélicas en el espacio rural rompió además el monopolio católico, indiscutible hasta esas fechas, y la emigración de retorno incidió en una buena parte del marco parroquial incorporando nuevas corrientes religiosas llegadas de América<sup>7</sup>.

Pero es en las ciudades donde las novedades resultan más evidentes. Al paulatino crecimiento de las comunidades evangélicas que aumentan progresivamente su presencia pública<sup>8</sup>, se suma el esfuerzo realizado por las logias masónicas por extender entre las elites los principios del deísmo laicista<sup>9</sup>. En el mundo obrero se extienden además las ideas religiosas de los diversos socialismos que oscilan entre el confesionalismo anticlerical del Jesús obrero<sup>10</sup> y el ateísmo militante.

Los movimientos migratorios, la complejidad de la vida urbana y los veloces cambios sociales y económicos que ahora se aprecian, parecen hacer mella en las instituciones católicas tradicionales, envueltas en la necesidad de una urgente modernización frente al avance casi imparable de la secularización y de las nuevas corrientes religiosas. En los primeros años del siglo algunos intelectuales católicos se ven atraídos por el esfuerzo modernizador planteado desde el modernismo teológico. Las ideas modernistas, americanistas y teosóficas se extendieron con éxito entre una buena parte de los intelectuales que ansiaban una oportunidad para conciliar sus ideas religiosas con la modernidad<sup>11</sup>. La condena inapelable del

---

<sup>6</sup> Cf. Jesús Rodríguez López – *Supersticiones de Galicia*. Madrid: Imprensa de Ricardo Rojas, 1910, p. 14-18.

<sup>7</sup> Cf. José Ramón Rodríguez Lago – *Migración, religión y secularización en la Galicia del siglo XX: éxodos e retornos*. Santiago de Compostela: 2006; Xosé Manuel Núñez Seixas – *Emigración transoceánica de retorno e cambio social na Península Ibérica: algunhas observacións teóricas en perspectiva comparada*. *Estudios Migratorios*. 11-12 (2001); *Emigrantes, caciques e indianos. O influxo socio-político da emigración transoceánica en Galicia (1900-1930)*. Vigo: Xerais de Galicia, 1998.

<sup>8</sup> Cf. Benito González Raposo – *O protestantismo en Galicia*. Vigo: Xerais de Galicia, 1999; *Liberdade relixiosa e asentamento dos protestantes en Galicia*. Vigo: Editorial Galaxia, 2007; Evangelina Sierra Bernardino – *Protestantes ingleses na Galicia contemporánea. Os misioneiros «brethren of Plymouth»*. *Minius*. 6 (1997) 85-98.

<sup>9</sup> Cf. Alberto Valín Fernández – *Galicia y la masonería en el S. XIX*. A Coruña: Edición do Castro, 1990.

<sup>10</sup> Cf. Juan García Morales – *El Cristo Rojo*. Madrid: [s.n.], 1935. La obra propagandística de este presbítero almeriense se enmarca en la corriente ideológica asumida también por otros clérigos, como el diputado granadino por el Partido Republicano Radical Socialista, Luis López Dóriga. Su influencia en Galicia puede apreciarse a través de numerosos artículos incorporados en la prensa republicana de orientación izquierdista.

<sup>11</sup> En 1917 Vicente Risco funda en Ourense la revista *La centuria. Revista neosófica*, que intenta recoger las inquietudes espirituales y estéticas de un grupo de intelectuales católicos como Arturo Noguerol, Florentino López Cuevillas o Primitivo Ramón Sanjurjo, iniciados en la militancia teosófica en reuniones en las que se medita y se fuma kif. En 1925 todos ellos iniciaron la preparación de un futuro *Congreso Teosófico de Galicia*,

modernismo por el Papa Pío X cercenaría en principio esta posibilidad, y provocaría un nuevo distanciamiento entre la Iglesia católica y algunos de los intelectuales que hasta ese momento se habían confesado como católicos, y que desde ahora optarían por la denominación de «cristianos», manifestando su lejanía de las tesis impuestas desde Roma.

Finalmente, y en menor medida, en el contexto político de entreguerras algunos católicos se verían llamados a elaborar también doctrinas sincréticas entre el catolicismo tradicional y las tesis fascistas y raciales generadas primero en Italia, y posteriormente de manera muy destacada en la Alemania del nacional-socialismo. Es en este período, cuando los Estados totalitarios, amparados en una liturgia de clara simbología religiosa, parecen aspirar a conformar nuevas religiones políticas<sup>12</sup>, basadas en la redención de la nación o del proletariado para la construcción del paraíso terrenal, fascista o comunista, según sea el caso.

## 1.2. La respuesta de las instituciones eclesiásticas católicas

En los festejos propios del final del Año Santo compostelano de 1897 el Arzobispo de Santiago, ya nombrado Cardenal, se mostraba orgulloso de los logros alcanzados por el catolicismo en los años anteriores.

«Aún hay fe en Israel, debemos exclamar con el corazón enternecido, al recordar aquella afluencia de más de 30.000 católicos en los días de las fiestas del Santo Apóstol; la serie de peregrinaciones cuya suma excede de 40.000 personas, y que han entrado en Compostela en correcta formación de cuatro en fondo, separados hombres de mujeres, y entonando cánticos piadosos, que daban el carácter verdaderamente religioso a estas grandes y espontáneas manifestaciones... Es bien distinto el modo con el que proceden las muchedumbre movidas por el espíritu religioso, del que guardan cuando son agitadas por el espíritu del mundo. La Religión es orden, es paz, es mansedumbre, es lo que más contiene a los hombres en el cumplimiento de sus deberes, es lo que les hace más sociales y mejor educados, de modo que, todos los gobiernos, aunque sólo fuese por amor propio, debieran favorecer y fomentar las creencias católicas y prácticas religiosas, únicos medios de hacer a los hombres felices, en esta vida y en la futura...»<sup>13</sup>

---

que recibía la aprobación inicial del Arzobispo compostelano Manuel Lago González. El fallecimiento del Prelado gallego y el nombramiento de Julián Diego García Alcolea daría al traste con el proyecto que quedaría paralizado por la férrea oposición de la jerarquía eclesiástica. Cf. Justo González Beramendi – *Vicente Risco no nacionalismo galego. Das orixes á afirmación plena*. Santiago: Cerne, 1981.

<sup>12</sup> Cf. Michael Burleigh – *Causas sagradas. religión y política en Europa. De la primera guerra mundial al terrorismo islamista*. Madrid: Taurus, 2006; Richard Steigmann-Gall – *El Reich Sagrado. Concepciones nazis sobre el cristianismo, 1919-1945*. Madrid: Akal, 2007; Francisco Javier Ortega – *Religiones políticas. La militancia política como forma secularizada de religiosidad*. In *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España entre los años 20 y 30*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, p. 25-46.

<sup>13</sup> José Martín de Herrera y de la Iglesia – *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago* (diciembre de 1897), p. 613-614.

Desde 1875, con la implantación de un sistema político que restauraba no sólo la monarquía de la dinastía borbónica, sino también, en buena medida, el papel de la Iglesia como garante del orden y la moral social, la institución parecía haber recuperado las posiciones perdidas en los avatares del S. XIX. Ahora afrontaba el futuro con una mayor riqueza y un elevado número de personal eclesiástico<sup>14</sup>. Sólo un fenómeno suscitaba las inquietudes de la institución eclesiástica. El auge de las ideas laicistas se había ido manifestando paulatinamente y algunos intelectuales afirmaban que si el país quería avanzar hacia la modernidad debía deshacerse del pesado yugo eclesial al que se veía sujeto<sup>15</sup>. La identificación de la institución eclesial y del fenómeno religioso con el atraso se hizo cada vez más firme entre algunas elites culturales, pero pronto se extendería a los grupos políticos y sociales que aspiraban a la modernización del país.

La primera dificultad de la Iglesia católica para afrontar los nuevos retos planteados por la modernidad era la existencia de una estructura institucional volcada prioritariamente en el mundo rural. El peso del catolicismo reside en el marco parroquial, pero en las ciudades, cada vez más influyentes, la presencia eclesial es muy débil. En A Coruña, Vigo y Ferrol, no existirán durante toda esta etapa órganos eclesiásticos de fuerte peso institucional. Las capitales diocesanas siguen asentándose en ciudades pequeñas con cierto peso institucional (Santiago de Compostela, Ourense, Lugo), o en villas sumidas en una clara decadencia (Mondoñedo y Tui). Ninguno de estos núcleos demográficos puede competir con el creciente peso económico, social y político de las tres grandes ciudades gallegas<sup>16</sup>, y mucho menos aún, con las influencias llegadas desde La Habana, Sao Paulo, Montevideo o Buenos Aires, sin duda la ciudad más influyente en la Galicia de aquellos años. Todas ellas aportan no sólo capital para el desarrollo, sino nuevas ideas y nuevos líderes. No es extraño que los dirigentes eclesiásticos de Galicia considerasen la emigración a América como uno de los principales peligros para la hegemonía católica.

«Los curas párrocos procurarán exhortar a sus feligreses emigrantes a que cuiden de conservar íntegra la fe católica... cualquiera que sea el oficio, profesión o arte que ejerzan en América, no deben avergonzarse de cumplir con sus deberes religiosos... Mucho más deben abstenerse de afiliarse a las logias masónicas y sectas espiritistas que tanto abundan en

---

<sup>14</sup> Cf. José Ramón Rodríguez Lago – La Iglesia de la Archidiócesis compostelana en torno al 98. In *En torno al 98. España en el tránsito del XIX al XX: actas del IV Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Coord. Rafael Sánchez Mantero. Tomo II. Sevilla: [s.n.], 2000, p. 79-91.

<sup>15</sup> Cf. Julio de la Cueva y Feliciano Montero García – Clericalismo y anticlericalismo en torno a 1898: percepciones recíprocas. In *En torno al 98. España en el tránsito del XIX al XX*. Tomo II, p. 49-64;

<sup>16</sup> En 1930 el peso demográfico de las tres principales ciudades gallegas (191.540) multiplica por 2,5 la población total de las cinco capitales diocesanas tradicionales (77.896 habitantes). Mientras las primeras han crecido un 65 % en los treinta últimos años, las segundas sólo han aumentado su población en un 24%.

América, de donde regresan algunos con mucho dinero, pero sin fe, ni moralidad, causando en sus parroquias gran perjuicio a las costumbres...»<sup>17</sup>

#### a) Jerarquía y burocracia: el clero secular

Entre los diecinueve obispos que gobernarán las cinco diócesis gallegas en estos cuarenta años, sobresale, sin duda alguna, el salmantino José Martín Herrera y de la Iglesia, Arzobispo de la archidiócesis de Santiago entre 1889 y 1922, que sería nombrado Cardenal en 1897. Durante su gobierno de la provincia eclesiástica compostelana, mostró una preocupación especial por incorporar instrumentos que permitieran a los católicos participar en la modernización: espectacular crecimiento del fenómeno de peregrinaciones jacobeanas, colaboración financiera entre la Iglesia y las instituciones bancarias, nuevos centros educativos, universidad eclesiástica, sindicatos obreros y agrarios, órganos de prensa, asociaciones de seglares. Santiago se convierte además en sede destacada del catolicismo español, como puede apreciarse durante la celebración del Congreso Católico de 1902 o la IV Semana Social-Católica de 1909.

Entre los seis obispos nacidos en Galicia sobresale la trayectoria de dos que ocuparían altas dignidades eclesiásticas. El tudense Manuel Lago González, que gobernó las diócesis de Tui (1917-1923) y de Santiago (1923-1925) y se caracterizó por la cooperación y el diálogo con los intelectuales católicos más cercanos al nacionalismo gallego; y el vigués Leopoldo Eijo Garay, que en una meteórica carrera en el escalafón eclesiástico, tras su breve gobierno en la diócesis de Tui (1914-1917), pasaría a gobernar la de Vitoria, y se convertiría muy pronto en obispo de Madrid-Alcalá, desde donde seguiría influyendo poderosamente en las diócesis de Tui y Ourense.

Cinco obispos más ejercieron su cargo de tal manera que, a pesar de las dificultades, pudieron escalar en el *cursus honorum* eclesiástico convirtiéndose posteriormente en arzobispos de otras diócesis. Los graves incidentes acaecidos en 1909 en la parroquia de Oseira, que despertaron una intensa campaña anticlerical en buena parte de la prensa gallega, coincidiendo con la *Semana Trágica* barcelonesa, no impidieron que el navarro Eustaquio Ilundáin y Estebán, prelado de Ourense (1904-1921) fuese consagrado años más tarde arzobispo de Sevilla y futuro cardenal. El madrileño Benito Murúa López gobernaría la diócesis de Lugo (1894-1909) siendo nombrado finalmente arzobispo de Burgos. El asturiano Valeriano Menéndez Conde, obispo de Tui (1894-1914), sería luego arzobispo de Valencia, tras su intensa participación en el Senado como defensor de los intereses

---

<sup>17</sup> José Martín Herrera y de la Iglesia – *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago* (marzo de 1907), p. 137 a 140.



de la Iglesia frente a las leyes del gobierno Canalejas. El murciano Antonio García García (1930-1938) sería nombrado durante la guerra civil arzobispo de Valladolid. Y el lucense Benjamín Arriba y Castro, obispo de Mondoñedo (1935-1944) sería designado obispo de Oviedo, ya en la dictadura franquista, para ser nombrado posteriormente Arzobispo de Tarragona y alcanzar también la dignidad cardenalicia.

Los once obispos restantes<sup>18</sup>, o bien no dispusieron del tiempo suficiente para asentar su labor de gobierno eclesiástico, o se encontraron con numerosas dificultades para desarrollar un proyecto más ambicioso que pudiese poner al día sus iglesias diocesanas. Una de sus preocupaciones prioritarias será la renovación del clero diocesano como órgano clave para el mantenimiento de la estructura parroquial tradicional. Los esfuerzos se concentraron prioritariamente en mejorar la formación ofertada en los Seminarios diocesanos. La evolución del clero secular en este período resulta muy significativa, no tanto por el descenso cuantitativo, que fue moderado<sup>19</sup>, sino por su cada vez menor presencia institucional en el mundo urbano, donde sí pierde peso relativo de manera muy notable. La constitución en asociaciones corporativas para su defensa como los *Montepíos del Clero*, las *Hermandades de Oraciones y Sufragios del Clero* o las *Uniones Apostólicas* que se extienden en estos años por todas las diócesis gallegas, son sólo un símbolo más de las crecientes dificultades de la institución ante el cambiante mundo del primer tercio de siglo.

### **b) Misión y militancia: congregaciones religiosas y asociaciones católicas**

Las novedades en la Iglesia de esos años se aprecian fundamentalmente en dos frentes que insertan a los católicos en la creciente incorporación de las masas en la actividad pública, y muy especialmente en el ámbito urbano.

El primero de ellos es la revolución surgida entre las asociaciones religiosas con la espectacular expansión de las congregaciones masculinas y femeninas dedicadas específicamente al ámbito educativo. Los jesuitas, los salesianos, y las religiosas de la Compañía de María supondrán sólo las primeras bases de un desarrollo de los centros educativos católicos que crecerá muy notablemente tras el exilio de las

---

<sup>18</sup> Arzobispos de Santiago: Julián Diego García Alcolea (1925-1927); Zacarías Martínez Núñez (1927-1933); Tomás Muniz Pablos (1935-1948); Obispos de Ourense: Pascual Carrascosa Gabaldón (1895-1904); Florencio Cerviño González (1922-1941); Obispos de Lugo: Manuel Basulto Jiménez (1909-1919); Plácido Ángel Rey Lemos (1919-1927); Rafael Balanzá Navarro (1928-1960). Obispos de Mondoñedo: Manuel Fernández de Castro y Menéndez (1890-1905); Juan José Solís Fernández (1905-1931); Obispos de Tui: Manuel Vidal Boullón (1924-1929).

<sup>19</sup> El número de sacerdotes diocesanos en toda Galicia descendió sólo un 16 % entre 1920 y 1936 (de 3.906 a 3.289) lo que seguía permitiendo mantener una fuerte presencia numérica del clero secular en el ámbito rural.

congregaciones educativas francesas y de otras órdenes religiosas que regresan de las repúblicas americanas. Autoridades municipales y elites burguesas financian y colaboran con las nuevas congregaciones como el medio más rentable y eficaz de solventar las graves carencias educativas de una sociedad que pretende modernizarse. Casi al mismo tiempo, apreciamos también en esos años el notable desarrollo de instituciones católicas dedicadas a la asistencia benéfica-hospitalaria en el que tendrán un papel relevante congregaciones femeninas como las *Hijas de la Caridad*.

Todas estas congregaciones posibilitarán a su vez un cambio profundo en el nuevo asociacionismo seglar. Hasta ese momento, las asociaciones católicas destacadas como las diversas cofradías parroquiales, la *Adoración Nocturna Española*, fundada en 1877 por el gallego Luis de Trelles Noguero, o la *Sociedad de San Vicente de Paul*, no sólo tenían unas funciones muy específicas relacionadas con las celebraciones litúrgicas, las formulas de piedad o la beneficencia, sino que reunían a los notables católicos de cada localidad. Madres y padres de familias de las clases altas que pretendían contrarrestar así, desde el ámbito parroquial y mediante las fórmulas tradicionales el avance de las ideas modernas<sup>20</sup>. Son los primeros pasos del posteriormente denominado movimiento católico, una respuesta eclesial al fenómeno de secularización de masas característico del siglo XX<sup>21</sup>. Los católicos de Galicia responderían a ese reto a través de la creación de una red de acción social que se manifestaba en sociedades asistenciales, benéficas, educativas, culturales, e incluso sindicales. Algunos católicos parecen decididos a participar por primera vez como militantes de su doctrina a través de la acción colectiva; un proceso que provocará sin duda el enriquecimiento de la diversidad eclesial, condicionada por las diferentes iniciativas de sus fieles; y su mayor relación con las modernas sociedades urbanas, donde la participación en la esfera pública es primordial.

La labor de las nuevas congregaciones educativas posibilitó además la conformación de unas nuevas generaciones de jóvenes católicos, capaces de interpretar las formas de la modernidad y establecer nuevas estrategias para la defensa de los intereses católicos. La preocupación por constituir modernos órganos de prensa, la constitución de asociaciones católicas con un frente más amplio de acciones en el ámbito público, y la coordinación de todas ellas a escala diocesana o regional sería una buena prueba de todo ello, pero también lo era el de su participación como católicos en diversas iniciativas culturales, sociales, y políticas por la regeneración nacional, con las diversas posiciones ideológicas que convivían en torno a esta cuestión. La elite de este nuevo movimiento católico en Galicia se hallaba sin duda alguna en A Coruña, donde desde de abril de 1919 funciona oficialmente un

<sup>20</sup> Asociaciones como la *Pía Unión de Marías de los Sagrarios*, y la de *Damas de la Inmaculada Concepción*, nacidas en 1916 y 1935 en la diócesis de Tui seguían respondiendo a estos parámetros.

<sup>21</sup> Cf. Feliciano Montero García – *Del Movimiento católico a la Acción Católica*. Madrid: [s.n.], 1993.

centro de la *Asociación Católica Nacional de Propagandistas*. En el resto de las ciudades existían ya diversas asociaciones concentradas en torno a las *Casas Sociales Católicas*, entre las que sobresalían las *Ligas femeninas de Beneficencia* y la *Acción católica femenina*, e iniciativas interesantes como las nuevas formas de asociacionismo sindical y algunas publicaciones católicas. Desde 1926 la *Acción Católica* alentada por la jerarquía episcopal pretendió aglutinar todos estos esfuerzos en una institución centralizada y moderna que pudiese contar con los suficientes recursos para contrarrestar el empuje de la secularización y del laicismo. El espectacular crecimiento durante la II República de sus organizaciones juveniles y femeninas supondrían la aceleración de un proceso iniciado en los años previos<sup>22</sup>.

## 2. Las batallas por el futuro (1898-1936)

### 2.1. La batalla por la educación

Frente al empuje del laicismo, el primer frente estratégico eclesial se desarrolla a través de la implantación en la Galicia urbana de numerosas congregaciones religiosas especializadas en el ámbito de la educación de las clases medias. El incipiente desarrollo urbano en Galicia generó la necesidad apremiante de ofertar un servicio educativo a una población joven, muy numerosa, y con evidentes deseos de ascender en la escala socio-profesional. Las clases medias urbanas reivindican así la expansión de las instituciones educativas como mejor cauce para desarrollar su proyecto de modernización. Las autoridades municipales, únicas competentes para financiar los gastos derivados de la construcción, mantenimiento y gestión de los centros educativos, optarán por ampliar la oferta educativa para las clases medias urbanas a través de una fórmula más barata. El requerimiento a instituciones eclesiales para su participación como protagonistas o cooperantes en la tarea educativa no siempre vendrá marcado por cuestiones ideológicas; el condicionante económico tendrá un valor determinante para favorecer la instalación en la ciudad de una determinada congregación religiosa que garantice un servicio educativo rentable para las arcas municipales.

Los Obispos diocesanos conscientes de su pérdida de influencia en el mundo urbano, trataron de consolidar la presencia eclesial en las ciudades y la cercanía a las emergentes clases medias a través de la labor educativa de estas jóvenes congregaciones. Unas órdenes religiosas interesadas a su vez en encontrar nuevos

---

<sup>22</sup> Cf. José Ramón Rodríguez Lago – Del movimiento a la Acción. Los católicos en el Vigo de la II República. *Boletín del Instituto de Estudios Vigüeses*. 10 (2004) 11-31; y La acción de los católicos en la Galicia de la II República. In Feliciano Montero García – *La Acción Católica y la II República*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2008.

ámbitos donde ejercer su labor y garantizar los ingresos necesarios para mantenerse activas. Especialmente notable en este sentido es la llegada de las numerosas congregaciones expulsadas de la Francia republicana como los hermanos de *Lasalle* o los *Maristas*. Eran estas congregaciones además las que parecían ofertar una mayor capacidad y experiencia en la gestión educativa. Su experiencia previa en estos países les había puesto en contacto, muy a su pesar, con corrientes pedagógicas modernas, que, al menos en parte, parecían haber influido en su modelo educativo. Además se encontraban más preparadas para ofertar en su currículum las nuevas materias modernas necesarias para desarrollar una carrera profesional exitosa. Algunos de los colegios católicos recientemente fundados tendrán entre sus materias de prestigio las lenguas modernas como el francés o el alemán, la taquigrafía, la mecanografía, la contabilidad... La incorporación de numerosas actividades deportivas, y de amplios espacios al aire libre, prácticas de laboratorio, técnicas intuitivas, recursos dialécticos, aulas de la naturaleza... se conjuga con la disciplina tradicional y la dedicación exclusiva de los, por aquellos años, muy jóvenes miembros de las congregaciones<sup>23</sup>.

La incidencia de este fenómeno de expansión de los centros educativos regentados por congregaciones religiosas resulta muy notable y el prestigio alcanzado entre las clases medias provoca el rápido crecimiento del número de estos centros y de los alumnos y alumnas matriculados en ellos. En el período aludido registramos la fundación de 28 colegios femeninos<sup>24</sup>, y 35 colegios masculinos<sup>25</sup>. Todos

<sup>23</sup> La revista *O Noso Lar*, publicada desde mayo de 1920 por los alumnos de los colegios jesuitas de Galicia, es una buena muestra de los logros de este modelo pedagógico. Cf. También Maitane Ostolaza Esnal – *Entre religión y modernidad. Los colegios de las Congregaciones Religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana de la Restauración (1876-1931)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial, 2000.

<sup>24</sup> En A Coruña: Franciscanas desde 1897, Fundación Ave María desde 1913, Josefinas desde 1916, Compañía de María desde 1917, Fundac. Obra de Atocha desde 1923. En Vigo: Compañía de María desde 1886, Hijas de San Vicente Paul desde 1903, San José de Cluny desde 1904. En Ferrol: Compañía de María desde 1889, Fundac. Concepción Arenal desde 1906, Hijas de Cristo Rey desde 1908. En Santiago: Compañía de María desde 1759, Carmelitas desde 1878. En Ourense: Carmelitas desde 1879, Hijas de San Vicente Paúl desde 1898, Calasancias desde 1925. En otros municipios: Carmelitas de A Guarda desde 1899, Hijas de San Vicente Paúl de Lugo desde 1900, Doroteas de Tui desde 1910, Calasancias de Monforte desde 1915, Hijas San Vicente Paul de Marín desde 1917, Doroteas de Pontevedra desde 1918, Hijas de San Vicente de Paúl de Mondoñedo desde 1918, Hijas de San vicente de Paúl de Ribadeo desde 1918, Hijas de San Vicente de Paul de Oleiros desde 1919, Compañía de María de Cangas desde 1925, Hijas de Cristo Rey de San Sadurniño desde 1926, Hijas de Natividad de María de Iñas desde 1926.

<sup>25</sup> En A Coruña: Esc. Populares Gratuitas desde 1888, Maristas desde 1915, Fundación Labaca desde 1915, Salesianos desde 1919. En Vigo: Salesianos desde 1894, Maristas desde 1913, Jesuitas desde 1916. En Ferrol: Mercedarios desde 1910, Fundac. Ave María desde 1912. En Santiago: Lasalle desde 1924, Maristas desde 1925. En Ourense: Maristas desde 1908, Salesianos desde 1910, Fundac. Ave María desde 1917. En Monforte: Escolapios desde 1873, Fundac. Ave María desde 1924. En otros municipios: A Guarda (Jesuitas desde 1875), Verín (Lasalle desde 1895), Xunq. Ambía (Lasalle desde 1906), Lugo (Maristas desde 1907), Carballiño (Maristas desde 1908), Pobra Trives (Lasalle desde 1908), Tui (Maristas desde 1909), Maceda (Paúles desde 1910), Ribadavia (Maristas desde 1916), Caldas de Reis (Lasalle desde 1918), Pontevedra (Maristas desde 1920), Allariz (Salesianos desde 1923), Ribeira (Ave María desde 1923), Marín (Paúles desde 1926).

ellos serán además referencia educativa clave en los principales núcleos urbanos gallegos. En ningún otro período de la historia de Galicia podemos apreciar tal eclosión de las instituciones educativas católicas.

## 2.2. La batalla por la cuestión social: propiedad y trabajo

En 1896 se fundaba en Santiago de Compostela el *Ateneo León XIII*, un organismo que pretendía un mayor acercamiento entre el clero y la clase burguesa. Por esos mismos años, las instituciones eclesiásticas habían iniciado su acercamiento al mundo obrero con la fundación de Círculos y Patronatos<sup>26</sup> que congregaban los esfuerzos de los notables católicos de cada localidad para alcanzar la armonía social a través del amparo y la protección de las clases trabajadoras<sup>27</sup>.

Esta estrategia interclasista registró un notable éxito en esos primeros años, pero los retos planteados eran cada vez mayores. El avance del movimiento agrario por la redención foral y contra el caciquismo, liderado por los líderes formados en la aventura americana, alertó a la Iglesia de la necesidad de establecer un frente católico agrario en el espacio que hasta ahora había dominado hegemonícamente. Cuando en 1909 se celebró en Santiago de Compostela la *IV Semana Social de España*, la estrategia eclesial optaría por una eficaz expansión de los sindicatos agrarios católicos en las parroquias rurales. En las décadas siguientes se fundarían en las diócesis gallegas más de 500 asociaciones agrarias católicas<sup>28</sup>, una buena

---

<sup>26</sup> Círculo Católico de Obreros de Pontevedra (26 de noviembre de 1893), Círculo Católico de obreros de Ferrol (25 de mayo de 1894), Círculo Católico de Obreros de Santiago (23 de junio de 1896), Círculo Católico de obreros de Vigo (24 de Enero de 1904), Patronato Católico de Obreros de S. José de A Coruña (18 de marzo de 1903), Círculo Católico de Obreros de Noia (2 de marzo de 1900), Círculo Católico de Obreros de Ourense (21 de enero de 1901), Unión católica de obreros de Neda (5 de febrero de 1902), Círculo Católico de Obreros de Maceda (7 de mayo de 1902), Patronato Católico de obreros de Mugardos (5 de octubre de 1905), Círculo Católico de obreros de Pontearreas (24 de junio de 1909), Sociedad Católica de Obreros La Benéfica de A Guarda (7 de abril de 1912), Sociedad de obreros católicos de Mondariz – Balneario (10 de mayo de 1925), Sociedad de Socorros Mutuos e instrucción de obreros católicos de Mondoñedo.

<sup>27</sup> Cf. J. M. Cuenca Toribio – *Catolicismo social y político en la España contemporánea, 1870-2000*. Madrid: Unión Editorial, S.A, 2003; J. L. Ruiz Sánchez – *Prensa y propaganda católica (1832-1965)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 2002; Feliciano Montero García – *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España (1898-1902)*. Madrid: C.S.I.C., Instituto Enrique Flórez, 1983; Antón M. Pazos – *Un siglo de catolicismo social en Europa, 1891-1991*. Pamplona: EUNSA, D.L., 1993; Quintín Aldea Vaquero – *Iglesia y sociedad en la España del siglo XX (1900/1940)*. *El catolicismo social*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, Departamento Enrique Flórez, 1987; J. Andrés Gallego – *Pensamiento y Acción Social de la Iglesia en España*, Madrid, 1984.

<sup>28</sup> Si en 1909 existían en Galicia 72 asociaciones de este tipo, más de la mitad en la Archidiócesis de Santiago de Compostela; en 1920 se superan las 486 extendidas por las cinco diócesis. Cf. Alberte Martínez López – *O cooperativismo católico no proceso de modernización da agricultura galega, 1900-1943*. Pontevedra: Diputación Provincial, D.L., 1989.

muestra del éxito cosechado por clérigos y seglares para extender una red de asociaciones bien coordinadas a nivel regional.

Sólo después de 1917 las organizaciones obreras católicas adoptaron la vía sindical. Hasta ese momento, la progresiva decadencia de los Círculos Obreros ante el empuje de los sindicatos de clase sólo había impulsado la fundación de Escuelas Nocturnas Obreras<sup>29</sup>. El sindicalismo obrero católico se iniciaba muy tarde, cuando la mayor parte de los grupos obreros se sentían atraídos por la imagen onírica del paraíso revolucionario, comunista o anarquista<sup>30</sup>. La experiencia cosechada en este campo puede calificarse como un fracaso rotundo: escaso número de sindicatos<sup>31</sup>, incapacidad para atraer un número significativo de militantes, inestabilidad institucional, rápida disolución...

Los años finales de la dictadura de Primo de Rivera y el período de la II República, insertos en el clima de entreguerras, provocaron una grave crisis en todas aquellas instituciones católicas que habían luchado por mantener un discurso interclasista. Incluso en el campo del sindicalismo agrario, donde los católicos habían mantenido una presencia destacada hasta el decreto de redención foral de 1926, se observó una decadencia paulatina. Muchos dirigentes católicos sentían haber perdido la batalla por el trabajo y la propiedad, y abandonaban ahora el campo social para participar de lleno en la lucha política.

### 2.3. La batalla por la opinión pública: prensa, teatro, cine y radio

El 27 de junio de 1904 se había fundado en Santiago de Compostela la *Asociación de la Buena Prensa*. La organización pretendía coordinar los esfuerzos católicos por establecer un frente mediático que frenase el avance del laicismo y defendiese los intereses eclesiales. Periódicos católicos como *El Correo Gallego* (desde 1878 en Santiago), *La Integridad* (desde 1888 en Tui), *El Noticiero* y *La Razón* (desde 1889

<sup>29</sup> Desde 1913 en A Coruña; 1916 en Vigo; 1917 en Ferrol; 1921 en Pontevedra.

<sup>30</sup> Cf. Xosé Ramón Barreiro Fernández – *O movemento obreiro en Galicia*. Vigo: [s.n.], 1990; Dionisio Pereira – *Os conquistadores modernos. Movemento obreiro na Galicia de anteguerra*. Vigo: A Nosa Terra, 1992.

<sup>31</sup> En A Coruña: Sind. Católico de ferroviarios (1 de noviembre de 1917), Sind. Obrero femenino de Santa Teresa de Jesús (29 de mayo de 1919), Mutualidad Obrera Católica (24 de junio de 1921), Sind. Profesional Católico de obreros del Puerto (7 de enero de 1924). En Vigo: Sind. Católico de profesiones varias «El Protector de Sárdoma» (7 de febrero de 1913), Sind. Católico de oficios varios (29 de septiembre de 1918), Sind. Católico de dependientes de Farmacia, industria y banca (7 de marzo de 1919), Sind. católico de dependientes y empleados de comercio, industria y banca (24 de septiembre de 1919), Sind. Católico de obreros panaderos y sus similares «La Alianza» (6 de agosto de 1920), Sind. católico de profesiones varias «El defensor» (20 de enero de 1923), Sind. católico de camareros y empleados de cafés, bares y hoteles, «La Fraternal» (20 de enero de 1923). En otros municipios: Sind. de jóvenes sirvientas de Nuestra Señora de La Merced de Ferrol (28 de octubre de 1916), Sindicato de Obreras Católicas de Santiago (1916), Sindicato Obrero Católico de Lugo (14 de diciembre de 1917), Sindicato Católico de Obreros de Pontevedra (3 de marzo de 1920), Sindicato católico de obreros del mar de Cangas (17 de septiembre de 1920).

en Vigo), *El Diario de Galicia* (desde 1891 en A Coruña), *El Alcance* (desde 1892 en Santiago), *El criterio gallego* (en Pontevedra), *La Región* (desde 1910 en Ourense) o *La Voz de la Verdad* (desde 1910 en Lugo), son claros exponentes de ese proyecto.

Pero desde 1917 sería *El Ideal Gallego*, publicado en A Coruña bajo la dirección de la *Asociación Nacional de Propagandistas*, el que respondería con mayor ambición a este reto. La empresa estaría relacionada desde el principio con la *Editorial Católica*<sup>32</sup>, y el prestigioso diario madrileño *El Debate*, fundado en 1911 con la colaboración de dos destacados sacerdotes gallegos. Basilio Álvarez, director del periódico en los primeros meses, y Manuel Graña, fundador de la primera escuela de periodismo en España. En los años siguientes la estela de la *Editorial Católica* se extendió por otras ciudades gallegas con publicaciones menores como *Galicia Social*, en Vigo desde 1919, o *Vallibria*, en Mondoñedo desde 1930.

El auge del espectáculo teatral entre las clases medias urbanas había suscitado desde siempre la preocupación eclesiástica, renovada tras el éxito de obras de marcado cariz anticlerical como *Electra*, la obra de jacinto Benavente, estrenada en Madrid en 1901. Pero sería el fulgurante éxito del cine entre las clases humildes lo que provocaría nuevos temores eclesiásticos. Los intentos por fomentar un teatro<sup>33</sup> y un cine católico<sup>34</sup>, o la extensión de las denominadas «salas blancas» se vieron generalmente abocados al fracaso. Sin embargo, las primeras emisoras radiofónicas de Galicia estarán patrocinadas por jóvenes empresarios católicos que militaban en las principales instituciones eclesiásticas. Así ocurre con Faustino Hervada García Sampedro en A Coruña, Santiago Montenegro Costas, Emilio Torrado Lima y Eugenio González de Haz en Vigo, o con los hermanos Vázquez Lescaille en Pontevedra<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. Mercedes Montero – Los propagandistas católicos y la opinión pública. In *Católicos entre dos guerras. la historia religiosa de España entre los años 20 y 30*. Ed. Jaime Aurell y Pablo Pérez López. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, p. 61-87.

<sup>33</sup> En Galicia destacó la obra del dramaturgo Armando Cotarelo Valledor. Su producción, continuadora del realismo se encuadra en el drama rural (*Trebón, Lubicán*), o marinero (*Beiramar, Mourenza*), pero alcanza también la comedia sentimental (*Sinxebra*) y la tragedia histórica (*Hostia*). Con excepción de esta última y de *Mourenza*, que fueron estrenadas en el Madrid de 1932, las restantes serían llevadas a escena por el Cuadro Dramático de la Universidad Compostelana. Un esfuerzo distinto por llevar a la escena un teatro católico se lleva a cabo por la contribución de instituciones benéfico-culturales como la *Asociación Martín Codax*, fundada en el Vigo de la II República por el sacerdote Emilio Álvarez Martínez. Para contrarrestar el teatro laico se representan obras de José María Pemán, como *Cuando las Cortes de Cádiz*, de clara inspiración tradicionalista. Una buena parte de sus dirigentes militaría en Falange desde principios de 1936.

<sup>34</sup> La *Juventud Femenina de Acción Católica* de la ciudad de A Coruña logró finalmente en 1929 instalar un cine blanco en el local denominado París, regentado por el empresario Eduardo Villardefrancos. Al fin se podría asegurar a los católicos que las películas allí proyectadas tenían garantizado los códigos morales de la ortodoxia católica.

<sup>35</sup> Cf. Xosé Luis Blanco Campaña – *Historia de la radio en Galicia*. Santiago de Compostela: Edicions Lea, 1999.

### 3. Los católicos y la política en Galicia (1898-1936)

Los sucesivos intentos por unificar las posturas políticas del catolicismo español en el siglo XIX cosecharían rotundos fracasos. Desde la quiebra del antiguo régimen y el inicio del carlismo, la institución eclesial se había mostrado incapaz de unir a sus fieles en una orientación política definida<sup>36</sup>. Los proyectos que habían abogado por ello, como la *Unión Católica* en 1881, habían sucumbido. Ni siquiera el clero tenía una clara conciencia partidista; en parte, por su desprecio hacia el sistema parlamentario, y en parte, por su escasa formación en la materia y su deficiente espíritu corporativo. Un clero que en muchas ocasiones apenas había pasado por el Seminario, y en el que las diversas actuaciones del sacerdote guardaban más relación con la red de relaciones personales establecidas, las estructuras clientelares y las tradiciones caciquiles que fuesen habituales en cada parroquia<sup>37</sup>.

En una Galicia envuelta en los diversos proyectos de regeneración nacional planteados desde el desastre del 98 podemos analizar al menos tres grandes corrientes ideológicas que se observan entre los católicos de este período. Además, desde 1918 esas tres corrientes se verán a su vez duplicadas por la secesión entre los partidarios de la regeneración nacional española y aquellos que privilegian la identidad nacional gallega. Alfredo Brañas y Manuel Murguía abrieron el camino el regionalismo con dos tendencias ideológicas que siempre coexistirían, no sin tensiones, en el futuro *Partido Galeguista*.

Los protagonistas de nuestra historia no siempre permanecerán atados en una de esas corrientes, sino que envueltos en la vorágine de cambios acaecidos en esos años podrán transitar entre ellas con cierta flexibilidad. Su experiencia y sus estrategias vitales condicionaron su religiosidad y sus posiciones políticas.

<sup>36</sup> Cf. Vicente Carcel Ortí – Los obispos españoles y la división de los católicos. *Analecta Sacra Tarraconense*. 55/56 (1982); León XIII y los católicos españoles: informes vaticanos sobre la Iglesia en España. Pamplona: Universidad de Navarra, 1988; José Manuel Cuenca Toribio – Catolicismo liberal español: Las razones de una ausencia. *Hispania*. 31 (1971) 581-591; Cristóbal Robles Muñoz – La prensa y la división de los católicos en la restauración. *Hispania Sacra*. 40 (1988) 431-467; Política y clero en la Restauración. La crisis de 1881-1883. *Hispania Sacra* 38 (1986) 355-398; José Leonardo Ruiz Sánchez – Los católicos sevillanos ante el reinado de Alfonso XIII: Entre la tradición y el progreso. *Espacio, Tiempo y Forma*. III (1990) 131-141; Feliciano Montero García – El movimiento católico en España: la respuesta oficial de la provincia eclesiástica de Valladolid a la encuesta Vico de 1908. *Espacio, Tiempo y Forma*. V (1992) 343-366.

<sup>37</sup> Cf. José Ramón Rodríguez Lago – Sociología y comportamientos políticos del clero parroquial en la Galicia rural (1898-1936). In *Poder local, elites e cambio social na Galicia non urbana*. Santiago: Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1997, p. 302-305; X. M. Cardesín y P. Lago – Repensando el caciquismo: espacio político y agencia social en la Galicia de la Restauración. *Historia y Crítica*. 2 (1992) 192-226.



### 3.1. Laicidad, liberalismo y democracia

Los numerosos conflictos suscitados entre las instituciones eclesiásticas y el Estado liberal en el siglo XIX no impidieron que la inmensa mayoría de los dirigentes políticos liberales siguiesen proclamándose en público católicos y siguiesen participando de las formas litúrgicas más ortodoxas<sup>38</sup>. Las tesis de Pío IX habían impedido la conformación de una plataforma eclesial que pudiese establecer un diálogo entre los postulados liberales y las creencias católicas, pero el posibilismo de León XIII pareció abrir posibilidades para el reencuentro que culminarían posteriormente con el auge de las corrientes teológicas modernistas. No es casual que todos los partidarios de conciliar liberalismo y catolicismo, tuviesen una cierta admiración por las doctrinas filosóficas y teológicas producidas por los católicos del Reino Unido, Francia, Alemania o los Estados Unidos. La condena oficial del americanismo en 1901, o la del modernismo, dictada en 1907 por el Papa Pío X y su Secretario de Estado, el cardenal de origen español, Merry del Val, impedirían nuevamente cualquier posibilidad de diálogo; pero en los años siguientes seguiría habiendo políticos católicos que intentarían conciliar ambas tendencias.

En Galicia, las principales ciudades estuvieron siempre bajo la hegemonía indiscutible del liberalismo progresista, liderado por el gallego **Eugenio Montero Ríos**<sup>39</sup>. En varias ocasiones presidente de gobierno, se convirtió en el paradigma del católico defensor de la laicidad del Estado, simbolizada a través de su defensa de la ley de matrimonio civil, o su presidencia de la *Institución Libre de Enseñanza*, muy influida en sus primeros años por el krausismo y el modernismo<sup>40</sup>. Entre sus pupilos ideológicos sobresalen otros diputados gallegos que alcanzarían la presidencia del gobierno, como su yerno, **Manuel García Prieto**, diputado por Santiago de Compostela durante más de veinte años, o **José Canalejas**, el diputado católico ferrolano que aprobaría en 1910 el polémico decreto que limitaba la fundación de nuevas congregaciones religiosas en España.

En las décadas posteriores, el liberalismo progresista de Galicia se inclinaría progresivamente por la apuesta definitiva por un régimen republicano en el que tuvieran cabida las inquietudes de la creciente movilización agraria y galleguista. El exponente político más claro de esta tendencia será **Manuel Portela Valladares**, el prestigioso alumno de los jesuitas, que avezado en la política parlamentaria, el juego lectoral y la movilización de la opinión pública a través de la prensa, se convertirá finalmente en el jefe de gobierno que intentará, sin éxito, evitar el

---

<sup>38</sup> Cf. José Ramón Rodríguez Lago – Católicos, política y partidos en la España contemporánea. In *Seminario de Historia Religiosa Contemporánea*. Lisboa: CEHR, Universidade católica de Lisboa, 2007.

<sup>39</sup> Cf. Margarita Barral Martínez – *Montero Ríos y Compostela. Un feudo clientelar*. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco Edicións, 2008.

<sup>40</sup> Cf. Angel S. Porto Ucha – *La institución Libre de Enseñanza en Galicia*. A Coruña: Edicións do Castro, 1986.

enfrentamiento entre las posturas maximalistas propias de los meses previos a la guerra civil.

En el *Partido Republicano Gallego* sobresaldrán diputados católicos como **Leandro Pita Romero**, formado en el sindicalismo católico agrario y nombrado Embajador del gobierno republicano ante la Santa Sede, donde intentará negociar un Concordato que ponga fin a las desavenencias surgidas entre el nuevo régimen y el Vaticano; **Salvador de Madariaga**, de gran formación europeísta, nombrado representante de la república ante la *Sociedad de Naciones*, y luchando siempre por establecer un puente entre el catolicismo y la modernidad; o **Alejandro Rodríguez Cadarso**, rector de la Universidad de Santiago durante la dictadura de Primo de Rivera y hermano del consiliario regional de la *Acción Católica*, que sería el principal impulsor de las *Misiones Pedagógicas en Galicia*.

Entre los católicos gallegos inclinados al liberalismo conservador, el proyecto regeneracionista de Antonio Maura había sido acogido con simpatía, pero las dificultades para la lucha electoral y parlamentaria<sup>41</sup>, se habían visto premiadas con un ascenso vertiginoso en las estructuras políticas de la dictadura de Primo de Rivera. Tras la caída del dictador, el nuevo proyecto para conciliar liberalismo conservador y catolicismo estaría liderado por Alcalá Zamora o Miguel Maura, apoyados por futuros diputados gallegos en las cortes republicanas como Enrique Gómez Giménez o Luis Recaséns Siches. El párroco de Lérez, **Leandro del Río Carnota**, dirigente del sindicalismo agrario católico en la provincia de Pontevedra, se presentó en junio de 1931 como candidato de la *Derecha Liberal Republicana* y estuvo a 3.000 votos de obtener un escaño.

Entre los dirigentes católicos del emergente nacionalismo gallego se aprecian también esta vía de modernización laica y democrática que se había visto impulsado en sus inicios por Manuel Murguía. En esta línea se encuentran jóvenes como **Alexandre Bóveda**, **Plácido Castro del Río**, **Darío Álvarez Limeses**, **Valentín Paz Andrade** o **Castelao**<sup>42</sup>, pero también dirigentes más conservadores como **Ramón**

<sup>41</sup> Entre 1910 y 1923 los mauristas obtienen algunos diputados en las provincias de A Coruña (Juan Armada Losada, Juan Moreno Tilve, Benito Blanco-Rajoy Espada), Lugo (Antonio Goicoechea) y Ourense (José Calvo Sotelo); sin embargo, están muy lejos de gobernar las instituciones si exceptuamos la Alcaldía del municipio de Santiago de Compostela a la que acceden en 1917 (Vicente López Mosquera). Cf. Miguel Cabo Villaverde – Leyendo entre líneas las elecciones de la restauración. La aplicación de la ley electoral de 1907 en Galicia. *Historia Social*. 61 (2008); Miguel Cabo Villaverde y Antonio Míguez Macho – O adolescente viril: o Maurismo en Galicia, 1914-1923. In *Libro Homenaxe ao Profesor DR.D Xosé Ramón Barreiro Fernández*. Santiago: Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 2008; Cristóbal Robles Muñoz – *Maura, un político liberal*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995; María Jesús González Hernández – *El universo conservador de Antonio Maura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.

<sup>42</sup> Cf. Justo Beramendi González – *La evolución ideológica de Castelao (del maurismo al galleguismo populista democrático)*. Madrid: [s.n.], 1986, p. 207-211.

**Otero Pedrayo.** Todos ellos solían manifestar un catolicismo entroncado con la modernidad, pero crítico con una buena parte de las instituciones eclesiásticas.

«...Es curioso observar que hasta tratándose de una cosa como el catolicismo, esencialmente internacional, existe una esta honda diferencia entre galleguistas y centralistas, este contraste entre la mentalidad y la manera de sentir la religión de los católicos gallegos y la actitud de los que aún llamándose discípulos de Jesucristo, tienen por maestro más próximo al Sr. Gil Robles.

Catolicismo “españolista”, aislado de Europa, incluso de los católicos de otros países; ajeno también a las realidades del espíritu gallego; enemigo, como siempre lo fue, de toda cultura extraña; esencialmente separatista, porque se encierra en las fronteras de España: subordinado a las conveniencias de un partido político monárquico; heredero del fanatismo que implantó la Inquisición y emprendió luchas imperialistas; mezcla igualmente política y religión contra otros cristianos; catolicismo simbolizado con justicia en el Santiago matamoros, exterminador y guerrero, como más tarde halló su personificación en el cura Santacruz.

Catolicismo gallego, universal y gallego a la vez; hondamente enraizado en el alma del pueblo, del cual ha sabido incorporarse el paganismo pre-cristiano; comprensivo y transigente (recuérdese el voto de Otero Pedrayo favorable a la creación de una sinagoga en Córdoba). Su patrón, un Apóstol pacifista, que propagaba su credo con el Evangelio, no con la espada, humilde peregrino de la fe, la cultura y la fraternidad. Y la obra del Apóstol y del catolicismo gallego no fue la guerra, el fuego, la conquista, sino la atracción a Compostela de peregrinos de toda España, que hicieron de la ciudad un altar sagrado e internacional, uno de los centros espirituales del mundo, al mismo tiempo que convertían a Galicia, tan apartada entonces geográficamente en una de las tierras más universales de Europa.

Por eso, los galleguistas, como partido, tenemos que divorciarnos del catolicismo españolista, el de los santos militares, los monárquicos agrarios y los cardenales políticos, más cercano al fanático San Ignacio que al cristiano Apóstol Santiago. Tan alejados hemos de permanecer de ellos como los anticlericales que nos atacan... el Partido Galleguista, reflejo del espíritu de Galicia, es también transigente y comprensivo, constituyendo una hermandad de personas de las más diversas creencias espirituales...»<sup>43</sup>

### 3.2. Las aventuras carismáticas: profetismo, populismo y revolución

Una vía minoritaria, pero significativa de la compleja relación existente entre las ideologías políticas y la cuestión religiosa, es la protagonizada por líderes carismáticos nacidos en el seno de las instituciones católicas, pero marcados por el componente profético misionero. En un período donde el término revolución evocaba los sueños y los temores de gran parte de la población, estos líderes de movimientos populares diseñaron un discurso donde la dimensión religiosa ocu-

<sup>43</sup> Plácido Ramón Castro del Río – Hermandad contra intransigencia. *El Pueblo Gallego* (24 de julio de 1932).

paba un papel central en la dinámica revolucionaria. Los cánticos de redención moral y espiritual conllevaban generalmente la denuncia explícita de las oligarquías, entre las que se encontraba las autoridades eclesiásticas tradicionales.

El primero y más destacado de todos ellos, sería sin duda el sacerdote **Basilio Álvarez**. Desde 1907 sus dotes intelectuales le llevarían a Madrid donde contactaría con líderes políticos católicos. En 1910 participaría en la fundación del movimiento agrarista *Acción Gallega*, pero su labor como primer director de *El Debate* en Madrid le impedirían una mayor dedicación a la que consideraría su misión profética. En 1912 su traslado a la parroquia de Beiro, cercana a la ciudad de Ourense, le permitiría ejercer ahora lo que tantas veces había pensado: redimir al campesinado gallego de la injusticia del foro y del caciquismo.

«Hoz, celta hoz, enseña a tus verdugos el brillo de tus tragedias... Una política quirúrgica, de amputación de todo lo viejo, de todo lo leproso, de todo lo gangrenado, haciendo curas de caballo, con mucho vinagre y con bloques de sal sobre las llagas, con rugidos que despierten, con alaridos que conmuevan, con estridencias que crispen, con vehemencias que exalten... La lógica nos arrastra al empleo de procedimientos violentos. Cuando una fiera invade nuestros sembrados, la caza, la batida, no viene a ser más que el rudimento de la defensa. El cacique es bastante peor que el jabalí...»

Las polémicas suscitadas tras la publicación de su libro *Abriendo el surco* y sus exitosas e incendiarias intervenciones ante las comunidades campesinas que se agrupaban para escucharle con fervor, provocarían dos años después su suspensión «a divinis» por el Obispo de Ourense. Su labor se insertaría entonces en la dinámica política. Sería elegido diputado del *Partido Radical* en las Cortes de la II república, donde siguió declarándose católico y defensor de los derechos y la labor del clero más humilde<sup>44</sup>.

El sacerdote ferrolano **Matías Useros Torrente** es también un caso paradigmático de esta corriente profética populista nacida del catolicismo. Su brillante carrera en la Facultad de Derecho de Santiago, controlada en aquellos momentos por líderes del conservadurismo católico en España, se vería culminada por su incorporación a la congregación salesiana, donde tendría la oportunidad de ejercer como misionero en América y Asia, y acrecentar su conocimiento de la antropología y la sociología religiosa, convirtiéndose en un consumado experto que impartía conferencias en buena parte del mundo. A su regreso a Galicia, durante la dictadura de Primo de Rivera, y con su hermano como alcalde de la ciudad ferrolana, su nueva misión profética se centró en recuperar para la Iglesia la confianza de las masas obreras. En su ciudad natal se preocupó por la educación y la mejora de las condiciones de vida de los suburbios, pero sobre todo por establecer

<sup>44</sup> Cf. Marcos Valcarcel López – *Dos años de agitación política. Basilio Álvarez no Parlamento*. A Coruña: Edición do Castro, 1991.

puentes de diálogo entre la religión y las nuevas ideologías patrocinadas por las logias masónicas o los sindicatos socialistas. Sus discrepancias con la jerarquía eclesiástica provocarían también su suspensión «a *divinis*». Desde ese momento, el sacerdote secularizado incrementaría su labor pública en los ámbitos intelectuales y se incorporaría a la militancia política primero en PSOE y más tarde en la Unión Republicana. Nunca renunciaría a la defensa de sus creencias religiosas, pero se manifestaría cada vez más distante de las autoridades eclesiásticas.

«Mi espíritu es profundamente religioso, como lo era el de aquel socialista que se llamó Jaurés, pero condiciono esta religión a algo separado de todas las iglesias y de todos los dogmas. Detesto a las Iglesias, sobre todo a las más jerarquizadas... son las grandes enemigas del proletariado... inspiradoras de todos los fascismos... En el verdadero socialismo hay algo, acaso muchísimo, del cristianismo primitivo, pero las iglesias cristianas del tipo jerárquico aludidas no tienen de cristianas más que el nombre; por eso defenderlas y ayudarlas, entregándoles la masa proletaria, como han hecho los jefes socialistas, es el crimen de traición mayor registrado por la historia y la verdadera causa ocasional del triunfo del fascismo en el mundo»<sup>45</sup>.

No sólo los clérigos secularizados se vieron envueltos por la ética y la estética del discurso revolucionario. **Santiago Montero Díaz**, brillante alumno de los maristas, y joven profesor de la Facultad de derecho en Santiago de Compostela, iniciaría en esos años una azarosa y singular travesía vital y política que le llevaría del catolicismo, al comunismo del «*Cristo rojo*»<sup>46</sup>, y de este, tras una estancia en Alemania en 1933, a los postulados fascistas de Ramiro Ledesma y las JONS.

### 3.3. El peso de la tradición: confesionalidad, autoritarismo y fascismo

Las resistencias mostradas durante el siglo XIX por la jerarquía eclesiástica para aceptar el Estado liberal y poder incorporar a los católicos en las nuevas dinámicas políticas dificultaron muy seriamente la constitución posterior de un frente conservador que asumiese sin fisuras el juego parlamentario. Los intentos posteriores para establecer una plataforma católica en el parlamento encontraron dificultades no sólo para adentrarse en un marco electoral establecido previamente, sino también para no dejarse arrastrar por veleidades autoritarias que pudiesen alcanzar por la fuerza aquello que parecía tan complicado lograr en el parlamento.

---

<sup>45</sup> Cf. Matías Usero Torrente – *La Iglesia y su política*. Buenos Aires: [s.n.], 1934, p. 63-64; M. Tezanos Gandarillas – Contradicción, coherencia y compromiso: Matías Usero Torrente. *Hispania Sacra*. 107 (2001) 267-283.

<sup>46</sup> Antes de la proclamación de la II República una parte de la prensa católica gallega denunciaba las doctrinas de este joven profesor universitario como una síntesis de socialismo cristiano. Cf. Risum Teneatis. *El Obrero de Nazaret*. N.º 24 (Ferrol, enero de 1930).

El legitimismo carlista pareció perder peso en el frente de batalla, pero el tradicionalismo seguía teniendo bases firmes en las que asentarse y el desprecio por la negociación parlamentaria y la política de partidos era una de sus características mas recurrentes.

Antes de terminar el siglo **Alfredo Brañas**, desde su cátedra de derecho en la Universidad de Santiago, se había convertido en líder intelectual indiscutible de esta tendencia en Galicia. El tradicionalismo se conjugaba ahora con las novedosas tesis regionalistas, pero en el fondo lo que predominaba era una ideología integrista furibundamente antiparlamentaria.

«No son ya el Protestantismo, el Racionalismo y la Ciencia impía los peligros más próximos que amenazan al siglo XX... No deben asustarnos, no los protestantes, los racionalistas o los positivistas. Los que deben asustarnos son los que visitan a Cristo por la mañana y al diablo por la tarde; los que blasfeman de sanos y se abrazan a un crucifijo de moribundos; los que a un tiempo creen y dudan, aman y aborrecen, los que confiesan al Maestro en el cenáculo y después lo venden en el Huerto por treinta dineros... Dos diferencias separan actualmente a los católicos de España: una esencial o de fondo y otra accidental o de forma. La primera divide a los católicos en liberales o parlamentarios y católicos antiliberales y antiparlamentarios. Esta distinción es trascendental y profunda, porque entre ambas ramas de católicos no hay reconciliación posible. En cuanto a las diferencias accidentales o de forma, son fáciles de borrar. Sólo hay una cuestión de procedimiento. Tratándose de católicos que no profesan el liberalismo y están acordes en el fondo de su programa, no hay grandes obstáculos para realizar la unión, formando un gran partido católico»<sup>47</sup>.

Las tesis de Brañas<sup>48</sup> tuvieron gran relevancia entre buena parte de los intelectuales católicos gallegos, y la condena del modernismo sancionada por el Papa Pío X parecía confirmar que se encontraba en buena línea con la ortodoxia católica. Mientas tanto, el *Partido Conservador* liderado en España por Antonio Maura trataba de hacerse un hueco dentro del abrumador marco rural gallego, donde la Iglesia parecía contar con óptimos recursos para favorecer su estrategia electoral. La jerarquía católica intentaría construir entonces una primera plataforma política que pudiese hacer públicas las tesis confesionales en alianza con el *Partido Conservador*. En 1907 se constituía en la provincia de A Coruña una primera Liga Católica, y en 1911 se constituía en Santiago la Junta Regional Ejecutiva de la *Liga Electoral Católica Gallega*. Entre sus miembros sobresalían algunos de los más eminentes líderes de la ciudad del Apóstol<sup>49</sup>, formados bajo el patriarcado intelectual de Alfredo Brañas y el patrocinio del Cardenal Martín Herrera y de la

<sup>47</sup> Alfredo Brañas. Discurso en el Congreso Católico de Burgos de 1899.

<sup>48</sup> Cf. José Antonio Fernández Arruty – A Igrexa e os católicos nos escritos de Brañas. *Brañiana*. 8 (2000).

<sup>49</sup> Cf. Alfonso García López – *La actividad bancaria en Galicia desde el Catastro del Marqués de la Ensenada a la Ley Cambó*. Valladolid: Lex Nova, 2003.

Iglesia. Su presidente, **Jacobo Pedrosa Ulloa**, era ya desde abril de 1904 presidente de la Asociación de la Buena Prensa. Su tesorero, **Julián Pérez Esteso**, antiguo alumno de los jesuitas de A Guarda, socio de múltiples asociaciones religiosas, futuro fundador de la CEDA y dirigente del *Banco Hijos de Olimpio Pérez*, que mantenía relaciones privilegiadas con las instituciones eclesiásticas gallegas, y en el que también participaba como directivo, **Laureano Nóvoa López**, uno de los vocales de la Liga católica, junto al arquitecto **Jesús López de Rego**, **Jacobo Varela Menéndez**, **Manuel Iglesias Arruty** o **Lino González Blanco**.

La futura trayectoria de algunos de sus dirigentes es buen exponente de la diversidad de opciones ideológicas en las que los católicos irán moviéndose en los años posteriores. En 1932, **Manuel Rey Gacio**, Secretario municipal del ayuntamiento de Santiago, se convirtió en secretario de la Asamblea Regional de municipios para la redacción de un Estatuto de Autonomía. Sin embargo, el socio más destacado de aquella *Liga Electoral Católica* que muy pronto se vio abocada al fracaso, sería **Armando Cotarelo Valledor**. Este asturiano, flamante Catedrático de Literatura en la Universidad de Santiago<sup>50</sup>, tenía por entonces 33 años y participaría activamente en un momento de intensa efervescencia cultural y renovación académica que le convirtió en decano y vicerrector. Modernizó los viejos programas de estudio y promovió una academia viva, manteniendo largas conversaciones con los alumnos y promocionando diversas iniciativas culturales como la *Exposición Regional de Galicia* en 1909, o la *Exposición de Arte Gallego* de 1926. Pronunció conferencias por todo el país asumiendo el ideario regionalista y fundó y dirigió la revista *Ultreya* (1919-1920). Integrado en el movimiento galleguista, tomó parte activa en la fundación de las *Irmandades da Fala* y en 1919 su popularidad lo convertiría en diputado por el distrito compostelano. Sin embargo, para lograrlo, debió incorporarse previamente en el *Partido Liberal* liderado ahora por Manuel García Prieto, que tras la derrota cosechada en las últimas elecciones municipales, se jugaba la hegemonía en su distrito. En los años siguientes, Cotarelo Valledor sería nombrado miembro numerario de la *Real Academia Gallega*, primer presidente del *Seminario de Estudos Galegos*, y miembro de la *Real Academia Española*. Su estancia en Madrid, durante la convulsa trayectoria de la II República le llevarían a asumir planteamientos más reaccionarios con los que apoyaría la sublevación militar de 1936.

Los fracasos electorales y parlamentarios cosechados por los católicos más conservadores provocarían en buena medida su inclinación recurrente hacia modelos autoritarios que optasen por un Estado confesional como única manera

---

<sup>50</sup> En su obra literaria añadió, a su ya comentada labor como dramaturgo, la publicación en 1923 de la novela bilingüe, *El pazo*, la recopilación de la literatura popular de Galicia en obras como *Contos de Nadal colleitos do pobo* (1927) y *Cancioneiro da agulla enxergado con doas do pobo* (1931), y numerosos ensayos como investigador de la literatura galaico-portuguesa medieval en la que se convirtió en gran especialista.

de salvaguardar las esencias patrias, españolas o gallegas. El contexto internacional posterior a la revolución rusa y la firma de los tratados de paz de Versalles, caracterizado muy pronto por la conformación de nuevos Estados autoritarios o totalitarios, supuso la estructura de oportunidad necesaria para restablecer, bajo apariencia moderna, las tesis tradicionales de un Estado fuerte que garantizase la confesionalidad católica. Las bases políticas y sociológicas del maurismo en Galicia y una buena parte del nacionalismo gallego más conservador contemplaron con agrado las promesas regeneracionistas del general Primo de Rivera, que contaron desde el primer momento con el apoyo explícito de los principales dirigentes católicos. La acogida de la jerarquía eclesiástica a la dictadura fue extraordinariamente grata<sup>51</sup>.

«Cuando las leyes civiles son lo que deben ser; cuando las leyes civiles, dándose de mano con las eclesiásticas, miran por el bien común de la Patria, de los pueblos, de las familias y de los individuos, y enseñan al hombre los deberes que como ciudadano ha de llevar en la tierra... merecen todo nuestro respeto, toda nuestra simpatía y amor; debiendo por lo mismo, cumplirlas con la mayor fidelidad y hacer; en cuanto esté de nuestra parte, que otros las cumplan, utilizándolas como medios, para obtener al otro lado del sepulcro el fin supremo.

Por eso rogamos y encarecemos a todo el clero diocesano y especialmente al clero rural que, por respeto y amor a la Religión y a la Patria, presten su desinteresada, decidida y eficaz cooperación a la actuación del nuevo Régimen... pudiendo abrigar la esperanza de que en breve se reproducirán la fe y las costumbres de nuestros mayores y el antiguo esplendor y poderío de nuestra amada España, que en el concierto de las naciones ocupará el lugar que le corresponde...»<sup>52</sup>

Muchos de los dirigentes de las organizaciones católicas gallegas pasan ahora a formar parte de las instituciones de la dictadura. **José Calvo Sotelo**, que inicia una meteórica carrera desde la Dirección General de Administración Local al Ministerio de Hacienda; **Antonio Maseda Bouso**, nuevo Teniente Alcalde en Madrid; **Losada Diéguez**, Vicepresidente de la Diputación de Pontevedra; **José Varela de Limia**, Gobernador Civil de Lugo y Jefe de la Unión Patriótica de Santiago; **Salvador Sanz Martínez**, Presidente de la Cámara Agrícola de A Coruña. Dirigentes de

<sup>51</sup> Cf. Carmelo Adagio – *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*. Milán: Unicopli, 2004; Alejandro Quiroga Fernández de Soto – *Haciendo españoles. Nacional-catolicismo y nacionalización de las masas bajo la dictadura de Primo de Rivera*. Madrid: [s.n.], 2007; José Ramón Rodríguez Lago – Sociología y comportamientos políticos del clero parroquial en la Galicia rural (1898-1936). In *Poder local, élites e cambio social na Galicia non urbana*, p. 302-305.

<sup>52</sup> Justo Rivas Fernández, Vicario Capitular de la Archidiócesis de Santiago – *Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago* (noviembre de 1923), p. 360.



las organizaciones católicas masculinas y femeninas ocupan también destacados cargos municipales<sup>53</sup>.

Todos ellos relacionan sus postulados católicos y conservadores con la necesidad de establecer reformas modernizadoras que tengan en cuenta además las realidades regional gallega. La constitución en 1923 del *Seminario de Estudos Galegos*<sup>54</sup>, la celebración en 1925 del *Congreso de Economía Gallega* en Lugo, y la aprobación en 1926 del decreto de redención foral son sólo una buena parte de ello.

Pero, pronto se verán defraudadas las expectativas depositadas entre los católicos más reaccionarios con respecto a la actitud del dictador, pues, no sólo se ofrecerían ventajosas condiciones para la integración de los socialistas en el régimen a través de concesiones en el campo sindical, sino que se mostrarían reticencias ante las peticiones del clero para mejorar su posición económica o sus prerrogativas sociales. La institución eclesial, valoraba positivamente que en esos años no pudiese ser atacada públicamente con facilidad en la prensa o entre los medios políticos, pero juzgaba con temor la conformación de una opinión pública soterrada que la consideraba un firme aliado de la dictadura y de la monarquía en decadencia, y la juzgaba como un indudable freno para la modernización social, política y económica del país, incluso entre las propias derechas, que apostaban, cada vez más, por regímenes aconfesionales. Los años finales de la dictadura dividieron nuevamente a los católicos más conservadores, entre los que optaban por establecer un Estado autoritario corporativo siguiendo el modelo italiano que recientemente había aprobado los Pactos lateranenses<sup>55</sup>, o los que deseaban recuperar el marco parlamentario. En Galicia, esta última tendencia, liderada en España por Ángel Ossorio y Gallardo, fundador en 1922 del *Partido Social Popular*, fue muy minoritaria.

Los dirigentes católicos gallegos parecieron verse sorprendidos así por la exitosa proclamación de la II República y las primeras medias tomadas por el

---

<sup>53</sup> En Pontedeume el nuevo alcalde será Constantino Amado Cagiao, principal dirigente de los sindicatos agrarios católicos en la comarca; en Santiago, Felipe Gil Casares; en Vigo, Adolfo Gregorio Espino, principal dirigente, años más tarde, de la AC. En la nueva corporación municipal de 1929 en esta ciudad habría nueve concejales de la Asociación de Antiguos Alumnos Jesuitas. También sobresalían las mujeres que ocupaban cargos municipales y que provenían de las filas de la AC, como se aprecia en la Asamblea de AC de la Mujer celebrada en Santiago en junio de 1929, en la que participan entre otras, Mercedes López Puzo (Teniente-Alcalde en Ferrol), Margarita Losada (concejala de Vigo), y Blanca Calvo (concejala en Ourense).

<sup>54</sup> Entre los católicos que participan en esta institución sobresalen sacerdotes como Paulino Pedret Casado, Jesús Carro García, Salustiano Portela Pazos, Ramón María Aller, José Couselo Bouzas, Ramón Castro López, y el arzobispo compostelano Manuel Lago González; entre los religiosos Antonio López, y Aureliano Pardo; entre los seglares, Losada Diéguez, Vicente Risco, Otero Pedrayo, Florentino López Cuevillas, Cabeza de León, Valeriano Villanueva, Manuel Peña Rey, Álvaro Cunqueiro, Núñez Búa, Álvarez Limeses, Camilo Díaz Balino, José Filgueira Valverde, Alexandre Bóveda, Antón Fraguas, Valentín Paz Andrade, David Fernández Diéguez, Plácido R. Castro del Río.

<sup>55</sup> Cf. Jhon F. Pollard – *El Vaticano y sus banqueros. Las finanzas del papado moderno, 1850-1950*. Barcelona: Melusina, 2007.

gobierno provisional que muy pronto se trasladarían a la nueva constitución. El nuevo Régimen no sólo se inauguró con la exaltación máxima del anticlericalismo<sup>56</sup>, sino que aprobó desde los primeros momentos toda una serie de medidas encaminadas a debilitar las estructuras de la institución eclesial y disminuir la influencia del catolicismo en la sociedad española<sup>57</sup>. Ahora eran todos los intereses de la institución los que estaban en juego. El clero y las organizaciones católicas se vieron obligados a movilizar todos sus recursos para la supervivencia del sistema eclesial.

A pesar de las disposiciones de los Obispos diocesanos para excluir al clero de la participación en política, algunos sacerdotes participaron directamente, incluso como candidatos electorales de los diversos partidos políticos, optando a cargos de representación pública<sup>58</sup>. Según los informes de la Guardia Civil<sup>59</sup>, el grado de influencia de los párrocos en una posible consulta electoral había descendido notablemente, debido al control legal y la presión popular, pero seguía siendo muy importante. Sin embargo, la II república no se singularizó por la participación política de los sacerdotes, que aunque perduró claramente debió reducir su ámbito de influencia a través de las prescripciones legales y la presión popular. Lo más notable fue el incremento de la participación de los seglares en las labores públicas de proselitismo y defensa de los intereses eclesiales. Por primera vez en el S. XX, el

<sup>56</sup> Cf. Paul Aubert – Intelectuales y cambio político. In *Los orígenes culturales de la II República*. Coord. José Luis García Delgado. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1993, p. 25-99; Vicente Carcel Ortí – *La persecución religiosa en España durante la II república, 1931-1939*. Madrid: Ediciones Rialp, 1990; Manuel Delgado – *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea*. Barcelona: Humanidades, 1992; Xavier Paniagua Fuentes – Religión y anticlericalismo en el anarquismo español. Notas para su estudio. *Estudios de Historia Contemporánea del País Valenciano*. 1 (1979) 257 -269; Frances Lannon – *Privilegio, persecución y profecía: la Iglesia católica en España, 1875-1975*. Madrid: Alianza Editorial, 1990; Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina – *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 1998; Angel David Martín Rubio – Persecución religiosa y represión socio-política en la provincia de Badajoz durante la guerra civil (1936-1939). *Hispania Sacra*. 47 (1995) 37-65.

<sup>57</sup> Santos Juliá Díaz – De cómo Madrid se volvió republicano. In *Los orígenes culturales de la II República*, p. 337-357; Miguel Angel Yuste de Paz – La II república y la Iglesia hacia la Constitución de 1931. *Cuadernos republicanos*. 10 (1992) 35-51; Luis Íñigo Fernández- El posibilismo eclesial. *Cuadernos republicanos*. 21 (1995) 51-74; Antonio Fernández García – La Iglesia ante el establecimiento de la II República. *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*. 5 (1984) 215-237; Hilari Raguer – España ha dejado de ser católica: la política religiosa de Azaña. *Historia Contemporánea*. 6 (1991) 145-157; José M. Margenat Peralta – Manuel de Irujo: la política religiosa de los gobiernos de la república en la guerra civil (1936-1939). *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*. 4 (1983) 175-193; Política religiosa de la República. *Historia 16. La guerra civil*. 13 (1986) 48-55; Juan María Laboa – La Iglesia y la II república. *Cuadernos de Historia* 16. 220 (1985).

<sup>58</sup> Además de los citados Basilio Álvarez, y Del Río Carnota, registramos los casos de Emilio Lamela Reyno, párroco de Laracha y candidato por la *Derecha Independiente*, Paulino Pedret Casado, capellán castrense en Santiago; Antonio González Refojo y David Araújo, magistral de la catedral y capellán castrense respectivamente de la diócesis de Ourense.

<sup>59</sup> Archivo Histórico del Reino de Galicia, Gobierno Civil de A Coruña – Informes de 1935 sobre párrocos y consulta electoral, G.4369 y G.2872.

laicado asumía un protagonismo creciente en la defensa de los postulados católicos; anteriormente, no había sentido esa necesidad, puesto que, las relaciones entre las jerarquías del clero y los gobiernos eran suficientemente buenas como para asegurar un mínimo de continuidad en la labor eclesial. Muchos militantes de las asociaciones confesionales católicas se convertirán ahora en destacados dirigentes de los diversos partidos de la derecha en Galicia<sup>60</sup>, entre los que sobresalen los formados en la *Asociación Católica Nacional de Propagandistas* y las *Juventudes Católicas*<sup>61</sup>.

Una vez más, las tendencias autoritarias lideradas por **José Calvo Sotelo** y su *Renovación Española*, se vieron compaginadas con aquellas otras que confiaban en la constitución de un amplio frente electoral, católico y conservador, que pudiese salvaguardar al catolicismo del imparable auge del laicismo o el socialismo. La constitución de la *Unión Regional de Derechas*, asociada a la *CEDA* de Gil Robles, y la actividad de sus líderes más destacados como **Angel Ruiz del Castillo**, o **Felipe Gil Casares**, se vería acompañada de la creciente movilización de las organizaciones juveniles de la *Acción Católica* lideradas por **José María Taboada Lago** y **Maximino Romero Lema**.

En 1936 muchos de los católicos gallegos más conservadores tuvieron la sensación de vivir un período de extrema emergencia para la supervivencia de sus creencias y valores. Incluso dentro del *Partido Galeguista* se apreció de manera diáfana esa sensación cuando una parte destacada de los dirigentes entre los que se encontraban **Vicente Risco** o **Filgueira Valverde** optó por la fundación de un nuevo partido *Derecha gallegista*, más cercano a los planteamientos confesionales. La batalla electoral parecía plantearse entonces como una cruenta lucha por la supervivencia del catolicismo.

<sup>60</sup> Cf. Emilio Francisco Grandío Seoane – *Los orígenes de la derecha gallega. La CEDA en Galicia (1931-1936)*. A Coruña: Edición do Castro, 1998; *Caciquismo e eleccións na Galiza da segunda república*. Vigo: A Nosa Terra, 1999.

<sup>61</sup> Acción Nacional: Ricardo Bermejo Pena (Santiago), Jesús López de Rego (Santiago), Victoriano Ballesteros (Vigo), Carlos Ruiz del Castillo (Santiago). Unión Regional de Derechas (CEDA): Jacobo Varela de Limia (fallecido en febrero de 1935), y su hijo Cándido Varela de Limia (Santiago), Fermín Zelada de Andrés Moreno (Secretario General), Javier Casares Bescansa, Enrique Montenegro (Lugo), José María Montenegro Soto (Lugo, expresidente de la diputación, diputado por CEDA en 1933), Luis Bescansa Aller (Coruña), Ramón López Mosteiro (Coruña), Eduardo Rodríguez Losada Rebellón (Presidente por A Coruña), Sotelo González (Vigo), Antonio Asorey Andaluz (Santiago), Fernando Sotelo Losada (secretario por Pontevedra), Fermín Zelada Varela (exdiputado y exalcalde de Ferrol), Saavedra Ascariz (Lugo). Juventud de Acción Popular: Eloy Sobrino García (Santiago), Tomás Santoro Iglesias (Presidente por Pontevedra), Ildefonso Baquero (Presidente y Secretario por Pontevedra), Segundo Carreras (Vigo), Ferreiro Iglesias (Lugo), Lorenzo López de Rego (Santiago). Renovación Española: Enrique María Santos Bugallo (A Coruña), Juan Vidal Verdes (Coruña), Ramón Bermúdez de Castro (A Coruña), Eduardo Fariña Dalmau (A Coruña), Pedro Méndez Atocha (A Coruña), Gil Armada (marqués de Figueroa – Presidente en Santiago). Partido Agrario: Arturo Molina Rodríguez (Presidente en Coruña), Antonio Durán Cao (Secretario por Coruña), Prudencio Landín (Presidente por Pontevedra). Partido Tradicionalista: Angel Rey Gallardo (Presidente en Santiago).

«Se va a dirimir la gran contienda, la definitiva batalla. Ser o no ser. Este es el signo de la lucha electoral próxima... Si triunfasen las hordas soviéticas... todo se habría perdido... En el frente que se ha de poner a todo eso, y que más que frente debe ser Cruzada caben todos los españoles de buena voluntad que no quepan en el otro. No hay términos medios... el rescate de España de las manos ensangrentadas que quieren oprimir su garganta para estrangularla y derribarla después sobre el cieno del odio masónico y soviético...»<sup>62</sup>

Ante este discurso, la derrota electoral sólo podía ser interpretada como el inicio de un lento camino de conversión, sacrificio y martirio, o la esperanza de una intervención armada que salvaguardase las esencias católicas del inminente peligro que le acechaba. Muchos católicos decidieron entonces integrarse en las filas del fascismo y apoyar una sublevación militar. La legitimación de un sistema autoritario y confesional alimentaría así el discurso de «la Cruzada».

#### 4. Guerra, propaganda y mitos. Memoria e investigación histórica

La guerra civil y el triunfo del bando militar sublevado, arropado por toda la jerarquía eclesiástica gallega sin excepción, serviría para fomentar el discurso de la Cruzada<sup>63</sup>. Un discurso que a su vez se identificaba con el «*Desastre de 1898*» como fruto inevitable de la pérdida de las esencias patrióticas, devastadas por la irrupción de las ideas masónicas y extranjerizantes llegadas en el siglo XIX. El discurso historiográfico producido durante los cuarenta años posteriores inauguraría una política de «*damnatio memoriae*» en la que la religión católica en España estaría siempre íntimamente relacionada con un modelo de Estado confesional y autoritario. Aquellos que se habían manifestado como católicos desde otros planteamientos políticos, no sólo habían sido eliminados físicamente, a través de las ejecuciones sumarias o del exilio forzoso<sup>64</sup>, sino que serían silenciados y borrados de la historiografía sobre el catolicismo en Galicia y en España<sup>65</sup>. La investigación de nuestro pasado más reciente exige estar atento al complejo proceso de diálogo, convivencia y conflicto entre las corrientes políticas y las diversas creencias religiosas. Este texto pretende haber contribuido modestamente a ello.

<sup>62</sup> *Galicia Social. Órgano de las asociaciones católicas de Vigo*. N.º 963 (11 de enero de 1936).

<sup>63</sup> Cf. José Ramón Rodríguez Lago – *La Iglesia en la Galicia del Franquismo (1936-1965): Clero secular, Acción Católica y Nacional-catolicismo*. A Coruña: Edicions do Castro, 2004.

<sup>64</sup> Entre los asesinados por el ejército sublevado sobresalen Alexandre Bóveda, Darío Álvarez Limeses o Matías Usuarios Torrente. Entre los exiliados destacan Basilio Álvarez, Castelao, Pita Romero, Portela Valladares o Salvador de Madariaga.

<sup>65</sup> Cf. Jaume Aurell – Católicos, liberales y tradicionalistas: el debate historiográfico. In *Católicos entre dos guerras. la historia religiosa de España entre los años 20 y 30*, p. 285-304.

---

## LOS CATÓLICOS INTEGRISTAS Y LA REPÚBLICA EN ESPAÑA (1930-1934)\*

CRISTÓBAL ROBLES MUÑOZ

El miedo al liberalismo radical y a su revolución política y el temor a una revolución social ampliaron la adhesión al carlismo en los años setenta. Don Carlos era la solución. Tenía una contradicción interna: lucha legal o insurrección armada. A partir de 1868, el «ejército carlista» cuenta además con un partido. Sería, de alguna manera, un anticipo de las milicias que en el siglo XX crearon otros partidos.

Cándido Nocedal fue nombrado delegado del pretendiente en 1879. Sancionó Don Carlos el papel directivo de *El Siglo Futuro* frente al otro gran diario carlista, *La Fe*. Nocedal reforzó el carácter confesional del partido. Se enfrentó a los otros católicos que colaboraban con la Restauración, a los que condenó como liberales. Carlismo y catolicismo eran una misma cosa<sup>1</sup>.

Esos mismos años, Charles Renouvier postulaba en Francia la separación no respecto a las confesiones, sino a la religión misma, «en la medida en que la presencia de un catolicismo hegemónico y la naturaleza de las pretensiones de la Iglesia romana transforman el problema de una religión particular en el problema de la religión en general». Para entender esa reacción hay que tener en cuenta la imagen de la Iglesia en los años sesenta: el *Syllabus*, el Vaticano I, el magisterio de Pío IX, el antiliberalismo de muchos católicos y su militancia al lado de los legitimismos...

Había que subordinar la libertad de las conciencias a la necesidad de preservar la libertad de la nación, es decir, la estabilidad y permanencia de las instituciones liberales. La teocracia generó una ideocracia, «una especie de sacralidad por contagio»<sup>2</sup>.

---

\* Este trabajo se ha hecho en el marco del proyecto de investigación HAR2008-01002: *España y la Santa Sede en la Europa de entreguerras. Una perspectiva comparada (1930-1939)* Ministerio de Ciencia e Innovación. Secretaría de Estado de Universidades.

<sup>1</sup> Para la evolución del carlismo asta 1909, cf. Julio Aróstegui, Jordi Canal y Eduardo González Calleja – *Las guerras carlistas. Hechos, hombres e ideas*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2003, p. 78-79, 89-90, 94-96 y 204. Sobre su base social, p. 143-146 y 156-159.

<sup>2</sup> Marcel Gauchet – *La religión en la democracia*. Barcelona-Madrid: El Cobre ediciones y Editorial Complutense, 2003, p. 70 y 115.

La obsesión del Estado «ético» los años que preceden la consolidación de la República en Francia y la reacción contra esa pretensión, la sufrió España. En la segunda mitad del s. XIX el catolicismo y la nación española son una misma cosa. Fue decisiva la intervención de Balmes. No había que temer el origen revolucionario del término nación.

El problema surge porque la Iglesia no acepta que el Estado invada zonas que juzgaba exclusivamente suyas, como la educación y la familia. Es un tópico aceptar que la Iglesia quería frenar al Estado. Este quería nacionalizarse y necesitaba los instrumentos que permitieran ese logro. No podía confiar en la Iglesia ni esperar su colaboración. Iba a ser su rival. Por eso quiso parar sus pretensiones. Lo denunció como «el Estado docente»<sup>3</sup>.

### Conciliación y Reacción

En esto llegó en 1875 la Restauración. Su opción conciliadora era una posibilidad que no sedujo a los neocatólicos, antecesores de los integristas. Más bien los perturbó y les hizo perder el sentido de la realidad. No era posible, en el último tercio del XIX, una restauración reaccionaria, como lo fueron la inglesa y la francesa. La del 31 de diciembre de 1874 era una conciliación entre españoles, no una victoria de unos sobre otros<sup>4</sup>. No era posible arriesgar un proyecto que los invitaba a cobijarse en una legalidad común. La formación de un partido clerical, si triunfaran los neos ultramontanos, impediría la unidad de los conservadores. Debilitaría las instituciones. Peligrarían el orden y la paz. Vendría la persecución, como consecuencia de la derrota de la Iglesia en su enfrentamiento con el espíritu del siglo<sup>5</sup>.

La gravedad de la situación de los católicos en Europa, la alianza entre los que se consideraban adversarios del orden y de la religión y la tibieza, con la que respondían los otros sectores de la sociedad, a finales del siglo XIX urgían respuestas<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> José Álvarez Junco – *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus historia, 2001, p. 460-461.

<sup>4</sup> Cánovas, un ecléctico y un liberal, no estaba afectado por lo que llamó «espíritu de sistema». Aprendió teniendo como escuela una «vida política tormentosa», ante la cual puso la distancia del estudio y de la reflexión. Fue uno de los pocos políticos liberales de España. J. L. Millán-Chivite – *Revolucionarios, reformistas y reaccionarios (Aproximación a un estudio de la generación de 1868)*. Sevilla: 1979, p. 148-149.

<sup>5</sup> Intervención de Polo en defensa del proyecto de Constitución. Aprovechando una interrupción de Jove y Hevia, previno a los moderados históricos: trabajaban para la reacción y el absolutismo. Intervención de Polo, en defensa de su proposición de ley: *Diario de las Sesiones de Cortes. Congreso de los Diputados* (DS/C). N.º 49 (29 de abril de 1876), p. 1021-1025.

<sup>6</sup> En España alarmó la coalición de liberales y republicanos para las elecciones municipales. 334, 339 y 362 Rampolla-Jacobini (2 y 10 de mayo y 14 julio de 1885). ASV Segr. Stato: Rubr. 249 (1885), Fasc. V, Fls. 10, 13-16, y 65-69.

León XIII quiso levantar la hipoteca legitimista que pasaba sobre los católicos<sup>7</sup>. No lo consiguió. Albert de Mun quiso fundar un partido católico, pero no podía ser *constitucional*, si quería incluir a los monárquicos<sup>8</sup>. Sin ellos se abriría una brecha nueva<sup>9</sup>. Eligió una fórmula ya ensayada en España, la Unión Católica. Fracasó. Si no se acepta la legalidad, no queda mucho margen de maniobra en las instituciones que se ajustan a ella<sup>10</sup>.

El 1 de noviembre de 1885 León XIII dejó claro que los católicos, en los asuntos de derecho público, podían sostener «una honesta diversidad de opiniones». Nadie estaba autorizado para condenar a otro católico por profesar en política criterios distintos a los suyos. Es notoria injusticia acusar «de violación o de sospecha en la fe católica» a alguien por esa razón. Los católicos deberán sentirse vinculados sólo en aquello que concierne a «la salvación de la religión y del Estado». El objetivo era muy amplio<sup>11</sup>.

Quedó en penumbra aún si los católicos debían fidelidad a la monarquía, a una dinastía, hasta el punto de subordinarlo todo a ella. Hubo un paso adelante, pequeño y discreto. Lo dieron los obispos reunidos en Madrid con ocasión de la muerte del Rey. Fue una declaración de adhesión a la *Inmortale Dei*<sup>12</sup>. Sagasta, que acababa de asumir la presidencia del Gobierno, consideró ese acto un gran servicio a la dinastía reinante<sup>13</sup>.

Esta posición se irá consolidando. El paso siguiente fue reconocer que es lícito «preferir para el Estado una forma de gobierno moderada por el elemento

<sup>7</sup> «No hay razón para que la Iglesia desaprobe el Gobierno de un solo hombre o de muchos, con tal de que ese Gobierno sea justo y atienda al bien común. Por lo cual, salvada la justicia, no está prohibido a los pueblos la adopción de aquel sistema de Gobierno que sea más apto o conveniente a su manera de ser, o a las instituciones o costumbres de sus mayores». León XIII – *Diuturnum illud bellum*. 4 (29 junio 1881). In *Doctrina Pontificia II: Documentos Políticos*. Madrid: Editorial Católica, 1958, p. 111-112.

<sup>8</sup> «...un parti catholique, pour être viable, doit nécessairement être constitutionnel, sous peine d'être confondu avec les groupes d'opposition purement politique». Años más tarde, entendió Mun los motivos del rechazo del Papa a una formación política confesional. Los católicos debían integrarse en un partido de orden, de acción social y de tutela de la libertad religiosa. Ese fue el significado de la *Au Milieu*, la encíclica de León XIII a la Iglesia de Francia en febrero de 1892. «L'Encyclique...en demandant aux catholiques d'accepter le fait constitutionnel, les invite en effet non à se grouper exclusivement entre eux, mais à faire appel aux concours de tous les honnêtes gens». A. de Mun - Les catholiques et l'Action Libérale Populaire. In *Combats d'hier et d'aujourd'hui*. I - 1900-1905. Paris: [s.n.], p. 411-412.

<sup>9</sup> La discrepancia en Francia entre Mun, por un lado, y Chesnelong y el barón de Mackau por otro. Philippe Levillain. *Albert de Mun. Catholicisme français et catholicisme romain du Syllabus au Ralliement*. Rome: École française de Rome, 1983, p. 842-845.

<sup>10</sup> Cartas de Mun al Vizconde de Bélizal (3 de noviembre de 1885) y a Albert Hyroix (22 de noviembre de 1890) en Ph. Levillain. *Albert de Mun*, p. 851-853 y 993-994.

<sup>11</sup> *Inmortale Dei* (1 de noviembre de 1885). In *Doctrina Pontificia II: Documentos Políticos*, n.º 23, p. 218-219.

<sup>12</sup> Cf. C. Robles – *Insurrección o legalidad. Los católicos ante la Restauración*. Madrid: CSIC, 1989, p. 390-396. El documento episcopal afirmaba la distinción entre religión y política, dando a esta una autonomía que disgustaba a carlistas e integristas.

<sup>13</sup> 444 Rampolla-Jacobini (14 de enero de 1886). ASV Segr. Stato: Rubr. 249 (1886), Fasc. II, Fls. 90-91.

democrático, salva siempre la doctrina católica acerca del origen y del ejercicio del poder político. La Iglesia no condena forma alguna de gobierno», si es útil a los ciudadanos y respeta los derechos de todos<sup>14</sup>.

La democracia empujaba «con fuerza irresistible»<sup>15</sup>. La Iglesia deberá salir al encuentro del pueblo, pactar con él como en otro tiempo, lo había hecho con los príncipes. Cuando se planteó el problema de los *Knights of Labour*, Los Caballeros del Trabajo, el cardenal James Gibbons, arzobispo de Baltimore, entregó el 20 de febrero de 1887, al cardenal Simeoni, antiguo nuncio en Madrid un informe. En él citaba unas palabras del cardenal Manning: «en el futuro (la Iglesia) tendrá que tratar no con los príncipes ni con los parlamentos, sino con las grandes masas, con el pueblo»<sup>16</sup>.

Para acabar con los anatemas de fantasía, había que desarmar los equívocos creados por una interpretación maximalista del *Syllabus*<sup>17</sup>. No se puede colaborar con los otros sin aclarar las condiciones de un acuerdo con ellos<sup>18</sup>.

No sería fácil concordar la pretensión de la Iglesia, la tesis, con lo que cada circunstancia exigía, la hipótesis<sup>19</sup>. Esto dará lugar en tiempos de Pío X a aceptar la teoría del *mal menor*, al *tolerari possit* respecto a los sindicatos inter-confesionales en Alemania, a sopesar la conveniencia de acomodar aquella estrategia, *nè elettori nè eletti* en Italia, a sobrevivir a la crisis de 1905 en Francia, y de 1910 en Portugal,

<sup>14</sup> Libertas (20 de junio de 1888). In *Doctrina Pontificia II: Documentos Políticos*, n.º 33, p. 258-259.

<sup>15</sup> Arzobispo de Burdeos – *La démocratie et son avenir social et religieux*, par Mgr. Guilbert. Paris: E. Plon et Cie, 1886. Fue un texto muy bien recibido por la opinión republicana en Francia. Ante los comentarios suscitados, el nuncio en París pidió que la Santa Sede lo estudiara: 368 Rende-Jacobini (2 de abril de 1886). ASV Segr. Stato: Rubr. 248 (1886). Fasc. II. Fl. 45. El joven nuncio simpatizaba con los legitimistas. Ninguna observación se le hizo a Guilbert, a quien el cardenal secretario de Estado había manifestado ya las complacencias del Papa por su escrito. Jacobini-Guilbert (5 de marzo). ASV Segr. Stato: Rubr. 248 (1886), Fasc. II, Fl. 45, p. 50.

<sup>16</sup> Para acertar en esa nueva misión, se necesitaba un nuevo espíritu. Cf. E. Soderini – *Il Pontificato di Leone XIII*. I. Milano: [s.n.], 1933, p. 366-368. Sobre esta obra y la Santa Sede, ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici – Stati Ecclesiastici: Rubr. 514.

<sup>17</sup> Sabemos que esa fue la demanda que presentó d'Hulst en Roma, en una visita previa a la publicación de la *Immortale Dei*. Noticia en A. Lecanuet – *L'Église de France sous la Troisième République*. II – *Le Pontificat de Léon XIII (1878-1894)*. Paris: Pussielgue, 1910, p. 298-299 y 313.

<sup>18</sup> Para ver cómo planteaban los intransigentes la cooperación con los liberales: F. Sardá y Salvany – *El liberalismo es pecado*. 7. Barcelona: [s.n.], 1887, p. 141-143 y 163-164. En esta misma orientación, prólogo de J. M. Ortí y Lara – *Casos de conciencia acerca del liberalismo*. Madrid: [s.n.], 1886; R. Villamar – *El liberalismo teórico y práctico*. Quito: [s.n.], 1887. Un comentario a este libro en *La Cruz*. 2 (1887) 401-426.

<sup>19</sup> «...los católicos todos, si desean emplearse útilmente en el bien común deben tener delante de los ojos e imitar fielmente la prudente conducta que la Iglesia sigue en asuntos de este género. Mantiene y defiende en toda su integridad las doctrinas sagradas y los principios del derecho con inviolable firmeza y se dedica, con todo su poder a regular las instituciones y costumbres de orden público así como los actos de la vida privada conforme a esos mismos principios. Empero observa en esto la justa medida de los tiempos y lugares y, como sucede de ordinario en las cosas humanas, se obligada a tolerar algunas veces males que casi sería imposible impedir sin exponerse a calamidades y alteraciones más funestas aún». Carta de Su Santidad al Cardenal Arzobispo de Malinas y a los obispos de Bélgica. *La Cruz*. 2 (1881) 360.



reanudando relaciones diplomáticas e iniciando negociaciones que suponían un no retorno a la tesis...

Nunca hay que declararse vencido. Parece ese el santo y señal de los católicos antiliberales, que terminarán siendo integristas y evolucionan hacia el integralismo. Los bizkaitarras, una nueva disidencia dentro del catolicismo antiliberal a principios del siglo XX, eligen una vía con casi todos los ingredientes para estimular el integrismo: la subordinación de lo civil a lo religioso. Era la base de la constitución del pueblo vasco. El clero vasco vio en esa proclama el final de la «pesadilla de esos años en que el Estado liberal reivindicaba el carácter emancipado de la política». El modelo de relación entre religión y política de Sabino Arana «coincidía plenamente con el de la Iglesia y era la antítesis de la democracia. Un estado legitimado en la religión siempre será un Estado irracional y autoritario»<sup>20</sup>. Como sucedió al carlismo, los herederos de sabino Arana, el Partido de los Nacionalistas Vascos, también va ser disidente respecto a la Santa Sede cuando sus intereses lo exijan, como sucedió en 1936.

En julio de 1913 un observador reconoce que el separatismo catalán y vasco «es fruto de un siglo de liberalismo parlamentario y centralizador: este régimen ha exasperado el sentimiento regionalista al cual sólo pueden dar satisfacción los principios políticos tradicionales en la unidad nacional. Este nacionalismo separatista de las provincias es un síntoma grave e inquietante de la tendencia a la reconstrucción, contra el Estado liberal opresor, de pequeños Estados libres, cuya multiplicación estará lejos de darnos una garantía de paz universal»<sup>21</sup>.

Llega el catolicismo al siglo XX con graves fracturas internas en sus ideas, sus creencias, su imaginario y sus prácticas. En la medida en que se agrava la situación de la Iglesia, crecen las tensiones internas. No tienen tope. El debate agranda la identidad: cuanto más se exige para ser católico, menos pueden serlo. Cuando mas detalles se introduce en el mensaje, más fácil es que no se entienda. Eso fue lo que pasó en lo cultural. Se multiplicó así la fragmentación. Fue difícil aceptar si quiera uniones transitorias. Se fue forjando lo que Loisy designó como «le régime intellectuel» del catolicismo, en cuyo perfil destacan excesivamente el autoritarismo de los que enseñan, la intolerancia de los que discuten, la mala fe a la hora de escuchar al otro y de interpretar la «doctrina» oficial, siempre en beneficio propio.

<sup>20</sup> Fernando García de Cortázar – *Política, nacionalidad e Iglesia en el País Vasco*. San Sebastián: Txertoa, 1988, p. 65.

<sup>21</sup> Jacques Valdour – *El obrero español. Experiencias vividas (El País Vasco)*. Edición, traducción y notas de Félix Luengo Teixidor. Bilbao: Servicio Editorial. Universidad del País Vasco, 2000, p. 48.

## Servir a la Iglesia como quiere ser servida

Este es el escenario, el drama y los personajes. Va a quedar fuera el anticlerical que declara enemigo al clerical, un término con el que oculta la condición cívica del católico. Este va a encarnar la amenaza al proyecto laico. Será su implacable enemigo. Lo combatirá sin cuartel. Los actos siguientes de drama se desarrollan entre católicos y entre estos y los conservadores.

Tras entrevistarse con Tedeschini en julio de 1923, Pedro Segura, entonces obispo de Coria, visitó a Manuel Senante. Le transmitió las observaciones que el nuncio le hizo. Senante se declaró hijo fiel de la Iglesia, a la que quería servir siempre y sin condiciones, pero del modo como ella quiere ser servida. Añadió que en su diario jamás se juzgaba a los obispos, como puede verse leyendo *El Siglo Futuro*.<sup>22</sup> No debe olvidarse a estos tres personajes nuevos.

Pedro Segura anunció en abril de 1923 la aparición de *Extremadura*. Era un diario católico. La libertad de prensa no está por encima del «Decálogo». La prensa católica, la buena prensa, advierte, no debe confundirse «con la prensa de orden o de derecha en contraposición con la prensa revolucionaria o anárquica». La de derechas se separa de la católica cuando se reduce a defender el «orden meramente exterior, el orden constituido, que entraña no rara vez gravísimo desórdenes morales». Solo protesta de las algaradas callejeras. Denuncia la sedición que priva «de las comodidades del buen vivir». Se horroriza de los gritos subversivos contra el capital y «pasa en cambio por alto y aun quizás fomenta verdaderos atentados contra la moral católica, contra la pureza del dogma; esta prensa de orden para la que valen tanto los derechos adquiridos del hombre y para la que tan poco o nada valen los derechos de Dios y de su Iglesia; esta prensa no debe en conciencia confundirse con la buena prensa». El periódico aparece en diciembre de 1924<sup>23</sup>.

En febrero de 1925, Segura citó a Francia como un ejemplo de lo que sucederá en España. La República había excluido la intervención del «Soberano Pontífice» en los destinos Francia, Sus gobernantes, «genízaros de Lucifer, viles instrumentos de la masonería», atacaban cobardemente y a escondidas a la Iglesia. Querían excluir a Jesucristo y desterrarlo de una «nación *cristianísima*».

Pedro Segura desconfiaba de la democracia. No eran fiables para él los gobernantes que no buscaran «la instauración de un orden moral cristiano».

El 7 de marzo de 1925 publicó su extensa pastoral *El menosprecio de la Santa Ley de Dios*. Al trono de Dios ascendía un clamor parecido a Sodoma y Gomorra. Entre las causas de la corrupción moral, «la doctrina nefasta de la libertad, que

---

<sup>22</sup> Pedro Segura-Tedeschini (Cuenca, 27 julio 1923). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja II, Fasc. 884, p. 304-305.

<sup>23</sup> Publicado en el Boletín Eclesiástico de Coria y citado por Francisco Gil Delgado – Pedro Segura. *Un cardenal de fronteras*. Madrid: Editorial Católica, BAC 616, 2001, p. 100-101.

ha dado nombre a la herejía moderna del *liberalismo*, dragón de siete cabezas que ha desolado la tierra agostando el germen de toda verdadera moralidad». Había penetrado incluso en los templos. Pedro Segura quería convalidar sus ideas con las de León XIII. No lo son. El Papa creyó compatibles cristianismo y democracia<sup>24</sup>.

Tras una breve estancia en Burgos, Pedro Segura, ya cardenal Segura, fue nombrado arzobispo de Toledo y primado de España. El 2 de noviembre de 1927 publica el diario de Manuel Senante una biografía del cardenal Segura. Al cerrar su comentario señala que, siendo «presidente nato de la Acción Católica en España», ojalá lleve a término «el establecimiento de reinado divino en nuestra Patria». El nombramiento se firmó en la fiesta de Cristo Rey<sup>25</sup>.

### Los Monárquicos portugueses y la Santa Sede

El secretario del arzobispo de Evora el 26 de enero de 1927 planteaba la necesidad de que la Santa Sede dejara clara su decisión sobre la *Action Française*<sup>26</sup>. En Portugal se anulaba su condena basándose en lo que se llamaba «sobre-entendidos» en los documentos sobre ella<sup>27</sup>.

Unos días antes el arzobispo de Braga, Manuel Vieira de Mattos, pidió a la Santa Sede palabras de ánimo para *Novidades* el diario católico editado en Lisboa. La demanda suponía una censura a su rival *Epoca*, también diario católico. El arzobispo calificaba «opera di tradimento» la conducta de éste, por su indisciplina y desobediencia a la Santa Sede y a los obispos. Estaba dividiendo a las fuerzas católicas. Los fieles invocaban la autoridad del diario para negarse a seguir sus orientaciones de los obispos.

Lo censuraron, pero el diario respondió que seguiría consecuente con sus principios y siempre obediente a la Iglesia. «È la doppia faccia tanto cara ai modernisti». *Epoca* presentó la condena del periódico *Action Française* como una polémica con el oficioso de la Santa Sede, *L'Osservatore Romano*. Nada les hacía rectificar, ni siquiera la serie publicada por *Novidades*. Sus redactores, al denunciar la posición de *Epoca*, habían manifestado su fidelidad a la Iglesia y a la Santa Sede. Lo hacían hasta con heroísmo, dada la tensión entre los conservadores, que se

<sup>24</sup> Santiago Martínez Sánchez – *Los papeles perdidos del cardenal Segura 1880-1957*. Pamplona: Eunsu, 2004, p. 126-130.

<sup>25</sup> El Nuevo Primado de España. *El Siglo Futuro* (2 noviembre 1927), p. 1.

<sup>26</sup> La Santa Sede condena las obras de Charles Maurras el 29 de diciembre de 1926. Cf. Otro proyecto de presencia de los católicos en la política (1930-1936). *Hispania Sacra*. 122 (2008) 735-766.

<sup>27</sup> La carta sin otro destinatario que «Mon très cher Monseigneur» (26 enero 1927), llegó a la Secretaría de Estado. ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Portogallo, Períod. IV, Pos. 350/73, p. 8-9. Unos días antes el arzobispo de Braga, Manuel Vieira de Mattos, pidió a la Santa Sede palabras de ánimo para *Novidades* el diario católico editado en Lisboa.

decían católicos. Un gesto de la Santa Sede acabaría con la ambigüedad y facilitaría la recuperación de la unidad entre los católicos<sup>28</sup>.

Se pidió información a Sebastiano Nicotra. El nuncio en Lisboa mandó un dossier completo al cardenal Pietro Gasparri. No había informado antes, porque juzgaba que la polémica se limitaba a los dos diarios. Lo pensó así, porque en la carta que el vicario general de Lisboa, Manuel Anaquim, envió al director de *Epoca* no mencionaba a la *Action Française*.

Muchos de los miembros de la organización de Charles Maurras eran monárquicos. Por eso sus periódicos estaban en connivencia con *Action Française*. El nuncio pensaba pedir instrucciones para que los obispos portugueses dijeran a sus fieles que no podían leerlo, porque estaba condenado por el Papa. *Epoca* sostenía que Pío XI dejaba total libertad a los católicos. Reiteró su obediencia a la Iglesia y su condición de políticamente independiente. No se titulaba diario católico, pero colocaba en primer plano la religión y la Iglesia<sup>29</sup>. Tras la censura del Patriarca, cerró *Epoca* y apareció *A Voz*<sup>30</sup>. Este era en realidad el mismo periódico. Tenía la misma orientación<sup>31</sup>.

El 6 de abril de 1927 los obispos portugueses del continente dirigían un pastoral a sus fieles comunicando que el Papa había condenado a *Action Française*<sup>32</sup>.

El incidente deterioró la posición del nuncio. Su abstención en ese asunto lo separaba del episcopado, obediente al Papa. Eso quedaba más en evidencia tras conocer su informe sobre el director de *Epoca*<sup>33</sup>. El Papa respondió el 17 mayo al

<sup>28</sup> El arzobispo era el presidente de la Comisión Episcopal interdiocesana de prensa. Manuel Vieira de Mattos-Pietro Gasparri (22 enero 1927). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Portogallo, Períod. IV, Pos. 350, Fasc. 73, Fls. 12-14.

<sup>29</sup> Había una coincidencia entre los jesuitas y el grupo del que era portavoz *Epoca*. Cf. 3197 Efreim Forni, encargado de negocios, a Pietro Gasparri (8 octubre 1927). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Portogallo, Períod. IV, Pos. 350, Fasc. 73, Fls. 42 y verso-45. Los informes sobre este asunto enviados por los obispos de Braganza (18 agosto), los apuntes del vicario general de Lisboa, y el obispo de Portalegre, Coimbra, Beja, Guarda y el canónigo Fernando Paes de Figueiredo, copias sin fecha, cf. Fls. 46-63.

<sup>30</sup> 1907 Nicotra-Pietro Gasparri (3 febrero 1927). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Portogallo, Períod. IV, Pos. 350, Fasc. 73, Fls. 18-19. Anexos con la traducción italiana de dos cartas del vicario general de Lisboa 19 y 20 de enero, cf. Fls. 20-22. Las dos fueron publicadas como: A última prova. *Novidades* (22 enero). Hay un sobre con los recortes de prensa enviados por el nuncio a petición del cardenal Gasparri.

<sup>31</sup> Manuel Vieira de Mattos-Pietro Gasparri (15 febrero). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Portogallo, Períod. IV, Pos. 350, Fasc. 73, Fl. 39. Le enviaba un ejemplar de *A Voz*.

<sup>32</sup> 2018 Nicotra-Pietro Gasparri (19 abril), con anexo. ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Portogallo, Períod. IV, Pos. 350, Fasc. 73, Fls. 52-54. *L'Osservatore Romano* la publicó el sábado 30 de abril. Hay una copia en portugués: Pos. 351, Fasc. 74, Fls. 14-20. Una copia de la carta de los obispos al Papa, enviando su pastoral colectiva (abril 1927), cf. Fls. 31-32.

<sup>33</sup> Esta conclusión la redactó Pietro Gasparri después de una audiencia con el Papa: 1519/27 (7 mayo 1927). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Portogallo, Períod. IV, Pos. 351, Fasc. 74, Fl. 8. Era la respuesta a 2044 (28 abril 1927) – Fls. 3-6. Un dossier sobre Fernando de Sousa (Nemo), su director, cf. Pos. 350, Fasc. 73, Fls. 43-46. El nuncio en Lisboa Giovanni Beda Cardinale desaconsejó que el Papa recibiera en audiencia

episcopado en una carta al patriarca António Mendes Bello<sup>34</sup>. El nuncio quedó consternado<sup>35</sup>. A mitad de julio la correspondencia se dirige a Efreim Forni, encargado de negocios<sup>36</sup>.

¿Qué ha sucedido esos meses en Portugal? El golpe de Estado militar de mayo de 1926 fue bien recibido por la nunciatura. Las buenas relaciones entre la Santa Sede y Portugal exigían continuidad. Eso significaba llegar a un acuerdo, cerrando el modelo establecido en la ley de separación Iglesia-Estado. La mayoría católica pedía la libertad de culto y el reconocimiento de personalidad jurídica a la Iglesia. No cabía hablar de un concordato, porque el ministro de Asuntos Exteriores era un republicano liberal, educado en las ideas de la revolución francesa. No era exacta esa apreciación del nuncio. Nadie, ni siquiera Oliveira Salazar, un católico practicante, creía viable suprimir la Ley de Separación y modificar la Constitución<sup>37</sup>. Bastaba con atender las justas demandas de los agraviados por los gobiernos anteriores, entre ellos los católicos<sup>38</sup>.

Había que tener presente la posición contraria de la opinión. Un concordato pondría en peligro el Patronato, pues la Santa Sede no lo reconocería. La ley de separación era otra cosa. Podría cambiarse, porque el objetivo de su autor, Alfonso Costa, era destruir el catolicismo. En ella se prohibía la enseñanza de la religión hasta en las escuelas privadas. El resultado fue una generación de personas contrarias al principio de autoridad y la aparición de una libertad de pensamiento que favoreció la anarquía y justificó la violencia.

El ideal era establecer una separación amistosa, como se hizo en Brasil, buena para la Iglesia y para la sociedad. Creía el nuncio que esa era la postura del gobierno. No la aprobaría la Iglesia, porque la separación, incluso hecha amistosamente, iba contra sus principios<sup>39</sup>. Las cosas no fueron así.

---

pública a Mendes Sousa en enero de 1933. Recordaba los ataques de este al Centro Católico. Se reiteró esa comunicación en mayo de 1935, cf. Fls. 67-78.

<sup>34</sup> Cf. Las dos minutas del documento. 1613/27. ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Portogallo, Períod. IV, Pos. 351, Fasc. 74, Fls. 10-12. La respuesta del patriarca (8 junio), cf. Fl. 30; y la del Papa (25 junio), Fl. 34.

<sup>35</sup> Cf. Su extensa carta particular y autógrafa (30 mayo). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Portogallo, Períod. IV, Pos. 351, Fasc. 74, Fls. 22-27.

<sup>36</sup> La penitenciaría apostólica envió a los obispos de Francia una instrucción sobre los católicos vinculados a la *Action Française* y a sus *Ligues*. Cf. Dopo la dichiarazione della Sacra Penitenziaria sull' *Action Française*. *L'Osservatore Romano* (2 dicembre 1927), p. 1.

<sup>37</sup> Cf. el informe del jesuita P. Fonseca, enviado a la Secretaría de Estado el 7 de febrero de 1933. ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Portogallo, Períod. IV, Pos. 339, Fasc. 45, Fls. 68-73.

<sup>38</sup> El 4 de diciembre una comisión de cuatro obispos presentó al presidente de la República un memorial, firmado el día anterior por todos ellos, al concluirse el Concilio Nacional. Presentaban las reclamaciones de la Iglesia deseaban al presidente éxito en «seu patriotico esforço em prol do renascimento nacional». La negociación en torno al reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia en Portugal estos meses, cf. ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Portogallo, Períod. IV, Pos. 339, Fasc. 44 y 45.

<sup>39</sup> 1983 Sebastiano Nicotra-Pietro Gasparri y 1162/2 Pietro Gasparri – Nicotra (26 marzo y 12 abril 1927). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Portogallo, Períod. IV, Pos. 352-355, Fls. 4-6.

El sucesor de Nicotra, Giovanni Beda di Cardinali reconocía las razones que invitaban a ser prudentes y esperar. En julio de 1929, formó Oliveira Salazar su segundo Gobierno. El ministro de Exteriores, Henrique Trindade de Coelho, hizo unas declaraciones a la prensa.

La Iglesia, por patriotismo, renunciaba a una satisfacción inmediata de sus reclamaciones, que eran justas. Se conformaba con el *mínimo* a que tiene derecho. La dictadura representaba el bien de la nación. Lo sabían los católicos. Por eso no comprometerían la labor del gobierno por unas aspiraciones justas, pero prematuras. El contemporizar, por regla general, es una norma buena para llegar a la armonía y la paz.

Portugal necesitaba, manteniendo su soberanía, recuperar «su inconfundible personalidad en Roma». Eso significaba trabajar por un nuevo concordato. En el Vaticano, Pío XI, el cardenal Pietro Gasparri y Mgr Pizzardo amaban a Portugal. Estas declaraciones fueron un gesto atrevido, que provocó alarmas y movilizó a los que se oponían a ese giro. Había fallado la discreción<sup>40</sup>.

Se planteaba entonces en Portugal una situación similar a la que se abrirá en España a partir del cambio político tras las elecciones del 18 de noviembre de 1933.

### ¿Una República «Llena de Razón»?

En un discurso en el Teatro Apolo de Valencia, el 13 de abril de 1930, Alcalá-Zamora habló de una «República viable, gubernamental, conservadora, con el desplazamiento consiguiente hacia ella de las fuerzas gubernamentales de la mesocracia y de la intelectualidad española». Se declaraba dispuesto a servirla y gobernarla, propagarla y defenderla. No sería el Kerensky de una República «convulsiva, epiléptica, llena de entusiasmo y de idealidad», pero «falta de razón».

Pocas semanas más tarde, el 21 de mayo, en el Ateneo de Madrid, dijo que una República conservadora era la mejor solución a la crisis revolucionaria que padecía la monarquía. La resolverán «los hombres llamados de orden», que, recogiendo la victoria de la revolución, la harán fecunda y viable, con visión clara, serenidad y mano dura, «si es necesario para sofocar cualquier desmán»<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> 511 Beda-Gasparri (26 julio 1929). ASV AES: Portugallo, Pos. 360, Fasc. 95, Fls. 28-29. Cf. Novo Ministro dos Negócios Estrangeiros. *Diário de Notícias* (26 julho 1929), p. 1. El ministro dimitió porque un grupo de masones organizó un homenaje ante la tumba del padre de Trindade de Coelho, que había sido masón y escritor anticlerical y que se suicidó. Coelho era una convertido. Tenía a su lado un grupo de jóvenes oficiales. Pidió ser embajador ante la Santa Sede. Esta situación provocó una novedad: el Gobierno pidió la aceptación de la Santa Sede. El embajador anterior fue trasladado a Berlín, cf. 604 Beda-Pietro Gasparri (27 agosto 1929), Fl. 34. Su sucesor fue Jaime da Fonseca Monteiro, oficial de la Marina. Procedía de la izquierda. Era un gesto para satisfacer a quienes tachaban al Gobierno de ser excesivamente conservador, cf. 642 Beda-Pietro Gasparri (6 octubre), Fl. 38.

<sup>41</sup> Julio Gil Pecharrromán – Niceto Alcalá-Zamora. *Un liberal en la encrucijada*. Madrid: Editorial Síntesis, 2005, p. 178 y 185.

No pensaba así Indalecio Prieto, dirigente del PSOE. No podían solventarse las responsabilidades de la dictadura ni cambiar el régimen desde las Cortes. Faltaba apoyo ciudadano. En España, había «comarcas enteras para las cuales ha pasado insensiblemente este período dictatorial, sin poderlo distinguir de otras épocas impropias en que el cacique era también el instrumento de la tiranía del Poder público». Eran territorio aletargado para un régimen de derecho. No existía en ellas la voluntad popular.

Las Cortes futuras serían monárquicas. Por eso concluía: «A una monarquía se la derriba con un movimiento revolucionario, y no con una votación en el Parlamento». Este sólo es útil, «si las minorías opositoras expresan un estado de ánimo existente en la calle».

Como cautela, habría que dar a las clases medias, que «tienen por lo visto, la conciencia despierta», unas «garantías de solvencia en el instrumento de gobierno que haya de sustituir a la monarquía»<sup>42</sup>.

Los de «conciencia despierta» eran gentes propensas al todo o nada. Intratables con el disidente, y hasta con la propia libertad<sup>43</sup>. Gente de fe ciega en el Estado y en su deber de dirigir la economía<sup>44</sup>. Creían que en España había habido siempre «un Estado incompatible con la menor discrepancia». Tuvo una tenaz supervivencia el Estado de conquista, «un Estado de pastores y guerreros». Se basaba en la fuerza armada. Todas las tentativas para construir un Estado sobre el consentimiento democrático y no en la violencia, «han fracasado hasta ahora»<sup>45</sup>.

Llegó el 14 de abril. Para la Iglesia se iniciaba una etapa difícil<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Indalecio Prieto – Conferencia en el Ateneo de Madrid (23 abril 1930). In *Con el Rey o contra el Rey*. Mexico: Ediciones Oasis, 1972, p. 302-304.

<sup>43</sup> «Mi propensión a lo absoluto no me deja ser misericordioso: a un axioma abstracto, intemporal, subyugaría mil libertades particulares. Tiranía inexorable, pero, no es desorden de temperamento, sino rigorismo extremado de la inteligencia, ofendida por no ver las cosas gobernarse por lo que manifiestamente es verdad». Manuel Azaña – Los curas oprimidos. In *Antología*. Madrid: Alianza editorial, 1982, p. 74.

<sup>44</sup> Los españoles debían pedir al Estado que cogiera en sus manos el gobierno de la producción dirigiéndola en sus grandes líneas, aprovechando todos los recursos, incluso el capitalismo. El objetivo, «agigantar» el haber de la nación. Estaba a favor de la «Economía Organizada». Debería crearse una «Junta excelsa de la Economía nacional (sic), con muy pocas personas y de la más alta capacidad. «Así y no con verbalismos revolucionarios puede modificarse radicalmente el tejido económico de la sociedad española». La idea de revolución está «casi agotada». José Ortega y Gasset – Discurso en León (26 junio 1931). In *Obras Completas* (2). Tomo 11. Madrid: Alianza Editorial Revista de Occidente, 1988, p. 310-311.

<sup>45</sup> Luis Araqustain – *El pensamiento español contemporáneo*. Vol. 2. Buenos Aires: Losada, 1968, p. 115, 129 y 179.

<sup>46</sup> Respondió el cardenal Pacelli a las primeras impresiones transmitidas por Tedeschini: «in questo momento grave» su sentimiento «di solidarietà di amico, assicurazione della mia preghiera, voto per lumi, conforto del cielo». Cf. Tc. 57, Pacelli-Tedeschini (15 abril 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja III, Fasc. 348. El extenso informe del nuncio – 4985 Tedeschini-Pacelli (18 abril 1931), cf. Fascs. 352-361. La comunicación de Alejandro Lerroux, nuevo ministro de Estado y respuesta del nuncio Tedeschini, 17 y 24 abril, cf. Fascs. 366 y 369. Documentos publicados por José María Vázquez García-Peñuelas y Mercedes Salidos López. Algunos datos

Expectativas y estrategias diferentes que estarán presentes en el Gobierno provisional y en que formó Azaña tras aprobarse la Constitución. Pese a todo, en las primeras jornadas, la República parecía encauzada. El 15 de abril de 1931 Fernando de los Ríos, Ministro de Justicia, telefoneó al nuncio. Serían respetados el clero y los bienes de la Iglesia. Solicitaba que los eclesiásticos respetaran la República. Rogó que informara al cardenal de Toledo para que comunicara ambas cosas a los demás obispos. Tedeschini creyó justa la demanda. El cardenal Segura dijo que no lo haría sin mandato expreso de la Santa Sede. Pidió Tedeschini instrucciones<sup>47</sup>.

Alejandro Lerroux, ministro de Estado, le aseguró que nada se haría sin consultarlo previamente con el nuncio<sup>48</sup>. El 17 de abril, el nuncio dijo al ministro de Estado que la Santa Sede le había ordenado comunicar al gobierno provisional su voluntad de secundar la obra de conservación del orden confiando que el nuevo gobierno respetará los derechos de la Iglesia. Alejandro Lerroux le manifestó el 25 de abril que el gobierno mantendría «las relaciones de tradicional afecto existentes» y esperaba el apoyo de la Santa Sede<sup>49</sup>.

Esos mismos días se inició el conflicto con el cardenal Segura, que acabó en su expulsión de España. El 10 de mayo, publicó una pastoral sobre los deberes de los católicos. Hay en ella una referencia tópica al «Reinaré en España». El ministro de Justicia acusó al cardenal de redactar un escrito político y hostil a la República. Gil Delgado sostiene que esa imputación es razonable y justa<sup>50</sup>. Hacia menos de seis años de la *Quas primas*, de Pío XI. El Papa establecía ese 11 de diciembre de 1925 la fiesta de Cristo Rey. El documento y la fiesta eran un icono de lo que deseaba que fuera su programa: la paz de Cristo en el reino de Cristo<sup>51</sup>.

---

sobre las relaciones Iglesia-Estado durante la II República (Documentación inédita del Nuncio Tedeschini en el Archivo Secreto Vaticano. *Ius Canonicum*. 94 (2007) 465-492.

<sup>47</sup> Tc. 186 y 190, Tedeschini-Pacelli (15 y 22 abril 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja V, Fasc. 900, p. 462 verso y 463.

<sup>48</sup> Tc. 186, Tedeschini-Pacelli (15 abril 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja V, Fasc. 900, p. 462 verso.

<sup>49</sup> Originales y 4997 Tedeschini-Pacelli (26 de abril 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja I, Fasc. 915, p. 27-30.

<sup>50</sup> Sin entrar el valor especulativo y doctrinal del documento, prescindiendo de ese aspecto, «habría que dar la razón» al ministro, que creía hallar en ese documento una «belicosis encubierta» contra la República. Esos días en Toledo se borran los nombres de calles que recuerden la vieja historia de la ciudad. No se salvan ni Alfonso X el Sabio ni Carlos V. Páginas adelante, en un recopilatorio, tras la expulsión de Segura, Gil Delgado dice que el documento de Segura es modélico. Pidió acatamiento a las instituciones. Alcalá-Zamora respondió a ese acto del cardenal Segura con una lectura incorrecta del texto. ¿O era mal intencionada? Gil Delgado recuerda que el 13 octubre, la famosa intervención de Azaña «desenmascaró» lo que ya era el programa del Gobierno provisional ese verano.

<sup>51</sup> Daniele Menozzi – Regalità sociale di Cristo secolarizzazione. Alle origini della Quas primas. *Cristianesimo nella Storia* XVI/1 (1995) 79-113. Marie Thérèse Desouche – *Le Christ dans l'Histoire selon le Pape Pie XI. Un prélude à Vatican II?* Paris: Les Éditions du Cerf, 2008. Para el Papa la salvación incluye reconciliación, paz y fraternidad. Eso exige defender del poder del mal a cada persona. El mal se concreta en el desorden en el uso de los bienes, por tanto, en la justicia entre hombres y entre pueblos. En la raíz del mal está la autonomía total del hombre y de la realidad. El Papa va desde la religión a la política.



Un gobierno proclamado, pero no salido aún de las urnas, se permitió establecer principios y normas que anunciaban cambios profundos en la sociedad. «Orientaban» la labor de las futuras Cortes constituyentes, influyendo en el voto desde el poder. No negoció sus medidas con nadie<sup>52</sup>.

El 9 de mayo y dos días antes de los incendios, con la firma de los metropolitanos, apareció el documento aprobado en la reunión que tuvieron en Toledo. Puede haber entre los católicos diversas tendencias políticas. Eran libres.

Ante las elecciones se les pidió esforzarse eficazmente para que salieran elegidos quienes defiendan «los derechos de la Iglesia y el orden social». ¿Es una pretensión excesiva? ¿Es hostil a quien respeta los derechos de los otros y mantiene el orden? ¿No es más bien una cautela para que no se avance rompiendo la ley, violentando posiciones legítimas con medidas unilaterales, impuestas y no negociadas?

Cuando el Gobierno parecía desbordado, tras los sucesos del 11 de mayo, *El Castellano*, el diario católico de Toledo, llamaba en su edición del día 13: «Todos al lado de las autoridades republicanas». Dos días más tarde, citando fuentes vaticanas, informa que la Santa Sede, pese a la gravedad de los hechos, no había presentado una protesta al Gobierno. Tedeschini declaraba que le habían prohibido decir nada sobre ese asunto. El día anterior, *L'Osservatore Romano* atribuía los desórdenes a los comunistas. Era un cable lanzado a un Gobierno, cuya imprevisión e inhibición fueron una forma de complicidad política, como se ha sabido luego<sup>53</sup>.

Segura conocía las instrucciones enviadas por el nuncio: «recomiende a los sacerdotes y religiosos y a los fieles de su diócesis que respeten los poderes constituidos y obedezcan a ellos para el mantenimiento del orden y para el bien común»<sup>54</sup>. Estuvo reunido con el arzobispo de Sevilla en Guadalupe. El cardenal Eustaquio Ilundain solo pedía que los graves problemas que el gobierno provisional pensaba abordar los negociara con la Santa Sede «y que no se prive a la Iglesia ni de su libertad ni de la decorosa sustentación de los ministros sagrados»<sup>55</sup>. Varios obispos escribieron una pastoral recordando la doctrina de la Iglesia<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> La documentación sobre esta fase de las relaciones Santa Sede y República, cf. ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja I, Fasc. 916, p. 1; y Caja I, Fasc. 917, p. 50.

<sup>53</sup> Francisco Gil Delgado – Pedro Segura. *Un cardenal de fronteras*. Madrid: Editorial Católica, BAC 616, 2001, p. 210-232. La referencia de la nota 50., p. 255-260. En toda esta crisis, Gil Delgado no menciona el incidente de la carta de Segura interceptada por la policía cuando Justo Echeguren, Vicario General de Vitoria, la llevaba al obispo Mateo Múgica, del que da la noticia de su expulsión de España el 18 de mayo: p. 239, 273 y 283, esta última página en el índice de nombres como 284. ¿Puede juzgarse la conducta del cardenal Segura «encogimiento catacumbario»?

<sup>54</sup> Tc. 187, Tedeschini-Pacelli (15 abril 1931) y 4989 Tedeschini-obispos (24 abril 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja V, Fasc. 915 y Caja VI, Fasc. 3, p. 383 y 398.

<sup>55</sup> Ilundain-Tedeschini (5 mayo 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja VI, Fasc. 3, p. 402. Vidal i Barraquer felicitó a Alcalá Zamora, desde Montserrat y desde Tarragona los días 26 y 27 de abril y recibió su respuesta el día 30, cf. p. 412-414.

<sup>56</sup> *Doctrina constante de la Iglesia en materia política. Circular del Ilustrísimo señor obispo de Oviedo...* Oviedo: Establecimiento tipográfico La Cruz, 1931; *Exhortación pastoral que el Excmo. y Rvmo. Sr. Obispo*

La Santa Sede hacía una apuesta. Estaba claro en las instrucciones del cardenal Pacelli al nuncio, enviadas el 26 de abril. Unidos los católicos ante las elecciones, dando su voto a los defensores del orden social y los derechos de la Iglesia, podrían ganar, como sucedió en Baviera, en las elecciones de 1918. Los católicos, casi en su totalidad monárquicos, dejaron a un lado la restauración de la monarquía<sup>57</sup>.

La sabatina del 18 de abril fue una anécdota<sup>58</sup>. Se usó como una bandera. Lo admitió Fernando de los Ríos<sup>59</sup>. Tedeschini le dijo que los planes del Gobierno en política religiosa debían negociarse. Le aconsejó que esas medidas se dejaran a la decisión de las Cortes. No creía que la sociedad española demandara la separación de la Iglesia y del Estado, la secularización de los cementerios, la libertad de cultos... La Iglesia no causaría problemas a la República, «sempre nella fiducia que il Regime rispetti davvero la Chiesa e i suoi diritti»<sup>60</sup>.

Llegaron con prisa. Trajeron al poder esa seguridad de quien quiere «colonizar», «ilustrar», a la sociedad, no la suya, sino una extraña que quieren transformar a su medida. Para conseguirlo renunciaron a buscar el consenso, rehusaron el debate. La «rapidez» de socialistas y republicanos hizo inviable la República<sup>61</sup>. Se inspiraron en los políticos de la III República francesa, dando a la política escolar y educativa un papel decisivo<sup>62</sup>. Una revolución, como creía que había sido la llegada de la República, se puede hacer por la violencia, pero, en palabras de Marcelino

---

de Almería dirige a todos sus diocesanos en los momentos actuales. Almería: Tip. Emilio Orihuela, 1931. La documentación, cf. ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja V, Fasc. 915 y Caja VI, Fasc. 3, p. 398-529. El informe de las gestiones del nuncio, p. 377.

<sup>57</sup> Tc. 62, Pacelli-Tedeschini (26 abril 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja VI, Fasc. 3, Fls. 387 y 552. Se enviaron a los obispos, pero sin indicar que venían de la secretaría de Estado, cf. Tc. 64 Pacelli-Tedeschini (29 abril 1931), Fls. 555. Inmediatamente llegaron a los obispos. El nuncio las envió a los metropolitanos el 2 de mayo. El cardenal Segura las presentó como propias: cf. Segura-Tedeschini (6 mayo 1931), Fls. 560 y 559.

<sup>58</sup> Triste anécdota fue también la valoración de lo sucedido. Para el Cardenal Segura: todo se reducía a la complicidad del nuncio Tedeschini con el Gobierno contra él. Carta del 14 de mayo a Nicolò Canali, a través del cual llegaba su correspondencia a Pío XI: cf. ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Períod. IV, Pos. 786, Fasc. 128, Fls. 26-28 y 11-18.

<sup>59</sup> «La campaña contra el Cardenal de Toledo». El gobierno reconoce que «las palabras que se han atribuido al Primado no fueron pronunciadas». A pesar de ello se ha enviado una nota a la Santa Sede. Adhesión del clero diocesano al Primado, cf. *El Debate* (26 abril 1931), p. 1.

<sup>60</sup> 5000 Tedeschini-Pacelli (27 abril 1936). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Períod. IV, Fasc. 129, Pos. 786, Fls. 63-64. y ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja I, Fasc. 922, p. 26-30. Las informaciones sobre las palabras de Segura, p. 2-14.

<sup>61</sup> «Los republicanos pretendían crear los mecanismos necesarios para que los españoles dejaran de ser fieles a la Iglesia y en su lugar se mostraran leales a la nación, y el único medio de lograrlo era crear una ciudadanía culta capaz de tomar decisiones ponderadas en torno al futuro de España».

<sup>62</sup> Los dos modelos culturales que eligieron fueron México y la URSS. He estudiado el de México en su fase inicial: Los católicos y la revolución en México (1911-1920). *Anthologica Annua*. 46 (Roma, 1999) 245-447.

Domingo, no se consolida si no es por la cultura. Esta sería el medio más eficaz de «afianzar la unidad nacional»<sup>63</sup>.

En Francia no hubo una revolución, bastó con un manejo de la legislación, para crear una situación de excepción respecto a la Iglesia y mantener, a la vez, el concordato. Pudieron hacerlo porque interesó a la Santa Sede más la protección de Francia<sup>64</sup> que la supervivencia de algunas de sus instituciones<sup>65</sup>.

Para calibrar la postura de la Santa Sede en estas primeras semanas hay que tener en cuenta hechos públicos: la negociación con Francia y con Portugal para solucionar los problemas creados por sus respectivas leyes de separación Iglesia-Estado, la conciliación con Italia, el arreglo con México, los intentos de un acuerdo con la URSS, la negociación con Alemania que terminó en un concordato, no respetado por los nacional-socialistas...

Otros no son públicos. Para no cerrar las puertas a un acuerdo, se redactó con sumo cuidado la *Dilectissima Nobis* y se aplazó su publicación varios meses. Uno de ellos fue especialmente significativo. El 22 de mayo de 1931 el obispo de Lugano envió a la Santa Sede la ley del cantón Ticino que permitía a los electores poner en marcha un referéndum de reforma constitucional. La habían usado los católicos para oponerse a las medidas contra la Iglesia<sup>66</sup>.

No era fácil conseguir así la reforma constitucional en España. El proyecto de la comisión Osorio exigía el 25% de los electores (art. 104 c)<sup>67</sup>. La Constitución de la República, radicalmente democrática, no debería haber puesto una exigencia tan difícil a la iniciativa popular. Las Cortes constituyentes seguirán las indicaciones del gobierno provisional. Las elecciones municipales y las de diputados revelaban que el sentimiento popular no era favorable a una iniciativa de ese tipo. Habría que decir que les había ido bien, exigiendo ese porcentaje. En Madrid, Herrera no había conseguido el 20% de los votos necesarios para entrar en el parlamento.

<sup>63</sup> Quisieron primero dismantelar y luego reformar el sistema educativo; «eliminando todo lo que pudiera recordar al clero». Sandie Holguín – *República de ciudadanos. Cultura e identidad nacional en la España republicana*. Barcelona: Crítica, 2003, p. 146-147 y 238. Sobre la influencia de la III República y los modelos culturales, p. 41 y 60-66.

<sup>64</sup> Sobre este aspecto: La Croix, un asalto al «ralliement» (1899-1900). *Hispania Sacra*. 88 (1992) 487-510; En el corazón de la democracia. León XIII y Francia. *Anthologica Annu*. 39 (Roma 1992) 169-321 y En el corazón de la democracia. Del «ralliement» a la separación. *Anthologica Annu*. 40 (Roma 1993) 247-245.

<sup>65</sup> Jean-Paul Durand – *La liberté des Congrégations en France*. I : *Une situation métamorphosée ? Droit français des Congrégations religieuses et droit canonique de l'état de vie consacrée*. II : *Régimes français des La liberté des Congrégations en France*. III: *L'hypothèse de la Congrégation Congrégations religieuses : congrégations simplement licites et congrégations reconnues y simplement déclarée*. Paris : Cerf, 1999. Una crítica inmediata a la aparición de la Ley de Confesiones y Asociaciones Religiosas de 1993 en José María Semprún Gurrea – *Ley de Confesiones y Asociaciones Religiosas*. *Cruz y Raya*. 3 (15 junio 1933).

<sup>66</sup> «Legge regolante il diritto di iniziativa in materia costituzionale» (3 dicembre 1892). Esta ley fue modificada mediante un decreto legislativo, 29 noviembre 1921. Texto en ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja II, Fasc. 917, p. 3 y 286-296.

<sup>67</sup> 1327/31 Pizzardo-Tedeschini (22 mayo 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja II, Fasc. 917, p. 278.

Habría que esperar la formación de una organización electoral católica y una acción católica que los hechos han demostrado que no existía aún<sup>68</sup>.

En el texto de la Constitución aprobó el referéndum. Santiago Alba insistió, citando el ejemplo de Suiza. Era un instrumento para frenar la tentación de una tiranía ejercida por el poder legislativo. Con la intervención de Alcalá Zamora y de Castrillo se debatió dos días. La idea de aplazar la decisión y regularlo mediante una ley fue rechazada. Jiménez Asúa presentó un nuevo texto. Se pedía solo un 20%. No podía recurrirse cuando se trataba de la Constitución, de las leyes que la aplicaban, la ratificación de convenios internacionales y los estatutos de autonomía. Se limitaba el campo en el que los electores podían tener iniciativa legislativa. Su proyecto político era intocable. Lo plasmaron sin pactarlo. No tolerarán que se modifique.

Ganaron los socialistas, contrario a las dos formas de participación popular. No estaban dispuestos a ceder si tenían mayoría. Los radicales consiguieron que se rebajara el porcentaje al 15%<sup>69</sup>.

### Integristas versus Demócratas

Reunidas las Cortes y ante el debate constitucional, la Santa Sede quería que se hiciera lo posible para mejorar el proyecto de Constitución y rectificar sus errores. Habría que trabajar fuera del parlamento. Dada su composición, nada podría esperarse de ellas. Se necesitaba «una propaganda intensa dirigida a poner de relieve la fuerza, la vitalidad y la importancia esencial» de la Iglesia en España. Se demostraría así que es vano combatirla y útil, en cambio, «respetarla como única e insuprimible energía nacional»<sup>70</sup>. No era una estrategia a tambor batiente, sino discreta, llevada a cabo con la más extremada prudencia y bajo el solo aspecto religioso y, sobre todo, sin el menor ataque al gobierno de la República. Sería una campaña de signo positivo: poner de relieve la doctrina y los derechos de la Iglesia<sup>71</sup>. Esa opción se comunicó inmediatamente a los Metropolitanos<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> 5152 Tedeschini-Pacelli (30 julio 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja II, Fasc. 917, p. 280-281.

<sup>69</sup> El nuncio subrayaba que los católicos no estaban representados en las sesiones en que se debatió y aprobó esto. Cf. 5322 Tedeschini-Pacelli (23 noviembre 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja II, Fasc. 917, p. 282-285.

<sup>70</sup> Tc. 216, Tedeschini-Pacelli (22 julio 1961). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja II, Fasc. 917, p. 93.

<sup>71</sup> 5139 Tedeschini-Vidal i Barraquer (27 julio 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja II, Fasc. 917, p. 30. Pide el parecer del cardenal sobre esta propuesta, pues así se lo había indicado Pacelli.

<sup>72</sup> «... se ha estimado por falta del necesario apoyo en el Parlamento, donde la mayoría de los adversarios es absoluta, no queda a la Iglesia otro remedio que el dedicar todo esfuerzo a poner de manifiesto, fuera de las Cortes, la vitalidad, la pujanza, la insuprimibilidad de un problema tan esencial a España como el problema de la vida católica». Cf. 5169 Reservada Tedeschini-Metropolitanos (10 agosto 1931). ASV Arch.

Esta moderación tiene bastante de autodefensa y de réplica. Era razonable para no abrir debates entre los católicos que seguían enfrentados. El 17 de julio, en un discurso pronunciado en el Hotel Nacional, de Madrid, Azaña declaró que la República estaba al servicio de un proyecto, que dejaba fuera a quienes entorpecieran su realización y hasta aquellos que hubieran llegado a última hora. El régimen inaugurado el 14 de abril más que un ámbito de convivencia era un arma de combate contra sus enemigos.

Afirmó además Azaña algo que tocaba a la conciencia. El problema religioso era un asunto íntimo, que nada tenía que ver con el de las relaciones de la República con la Santa Sede. No había sido afortunado reduciendo las relaciones a garantizar el respeto que se debía a los súbditos de «una potencia extranjera». La Santa Sede era, en palabras de Azaña, «la potencia católico-romana».

El caso vasco era peculiar. Había manifestado el pueblo su voluntad de manera clara, incluso en condiciones no deseables. Si Azaña era coherente con su proclama de que la República representaba libertad para todos y no un «patriotismo esclavizador», el camino estaba despejado<sup>73</sup>.

Los sucesos revolucionarios esos días en Sevilla descubrían que el gobierno se formó con personas poco acreditadas en la gestión de los negocios del Estado. Esa carencia resaltaba más el sectarismo reconocido de la mayoría de los nuevos ministros y su afán revanchista. Con estas dos inspiraciones elaboraron decretos que hirieron a unos e inquietaron a otros y no respondían a las necesidades de la sociedad<sup>74</sup>. Los llenos del parlamento se producían cuando se discutían asuntos en los que agredía a la Iglesia y a los católicos<sup>75</sup>.

¿Se daban los republicanos cuenta de que así cargaban de razón a los enemigos de la República y despojaban de ella a quienes todo lo subordinaban a la libertad de la Iglesia? Versión invertida de los católicos intransigentes, los republicanos radicales, que lo eran casi todos, estaban por «el mal mayor». Es conveniente que todo vaya a peor, porque eso hace inevitable un golpe de fuerza y lo asegura por más tiempo. Antes de la revolución, deben «agudizarse las contradicciones». Antes de la restauración, también. Antes de que llegue D. Carlos hay que destruirse la sociedad para que sea patente esta alternativa: «Don Carlos o petróleo».

Nunz. Madrid: Caja II, Fasc. 917, p. 31 y 94. Las previsiones de Ángel Osorio, tal como las expuso el 6 de agosto de 1931 al nuncio Tedeschini, cf. ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja II, Fasc. 914, p. 175.

<sup>73</sup> Libertad, pero bien entendida. *La Gaceta del Norte* (21 de julio de 1931), p. 1.

<sup>74</sup> Como ejemplo, la política llevada a cabo por Marcelino Domingo, cf. El sectarismo en el ministerio de Instrucción Pública La lógica democrática del País Vasco. *La Gaceta del Norte* (5 de agosto), p. 1.

<sup>75</sup> Una interpelación sobre el problema del trigo, que afectaba a media España, no tenía eco en la Cámara. Esa falta de sentido político revelaba una descomposición de las instituciones. Mientras se vejaba a ciudadanos honestos y se anunciaban medidas contra ellos, el ministro de Justicia prometía una generosa amnistía con motivo de la aprobación de la Constitución, respondiendo a un diputado que pidió el indulto para los presos sentenciados por delitos comunes. Cf. Ante el proyecto de expulsión de los religiosos. No lo tolerará el País. *La Gaceta del Norte* (8 de agosto), p. 1.

En 1930, a instancias del cardenal Segura, intervino la Congregación del Concilio prohibiendo cualquier publicación no autorizada por el Primado. Se le encargaba al nuncio el 17 de enero de 1931 una encuesta a los obispos, en cuyas diócesis la Acción Católica estuviera más desarrollada. El 16 de febrero envió un cuestionario con seis preguntas. Era una carta personal y reservada<sup>76</sup>.

Las dos primeras eran informativas: situación y desarrollo de las 4 ramas de la Acción Católica. La tercera y la cuarta preguntabas por los problemas y sus remedios. La quinta y la sexta entraban de lleno en la polémica entre los integristas y el grupo de la Democracia Cristiana y su *Renovación Social*. Se citaba expresamente a Manuel Senante y Maximiliano Arboleya.

*Los integristas*, dice Félix Bilbao, obispo de Tortosa, «tienen todos los elementos necesarios para ser un partido político. Su intención es excelente, pero predominan las personas extremistas, tercas y difíciles de apejar de su propio juicio». No respetan a la autoridad. Recelan de ella y hasta murmuran contra sus decisiones. No son aptos para cooperar y unir fuerzas. Son pocos. *El Siglo Futuro* les proporciona una resonancia mayor que la fuerza que tiene el partido.

Puestas todas las cautelas, cree el obispo de Tortosa su deber manifestar la clara inclinación —«se nota», dice— del cardenal Segura al integrismo. Es de esperar que su inteligencia y su virtud probada lo libren de que eso influya en la Acción Católica. Porque, si no, «podría significar un poco de peligro». Manifiesta el cardenal su confianza en personas integristas y no niega su simpatía hacia *El Siglo Futuro*. Los integristas no ocultan su alegría por ello<sup>77</sup>.

La polémica tiene mucha importancia, porque cada grupo defiende posiciones contrarias a las del otro en cuanto a la propiedad, a la participación en los beneficios, salario familiar o supresión del régimen de salariado, sindicatos confesionales o puramente libres y profesionales.

Si los integristas se mantienen en posiciones fijas, los de la Democracia Cristiana tienden a aceptar las tesis socialistas. Hablan de las relaciones laborales con un tono, muy cercano a quienes propugnan la lucha de clases. Las soluciones que presentan no son rechazables, sí la idea de que deben ser obligatorias. Más que hablar de la función social de la propiedad, debe decirse que pesan sobre ella deberes sociales.

D. Rigoberto Doménech, arzobispo de Zaragoza, recuerda que, en libros y revistas, corre la discusión sobre estos puntos, con la mayor naturalidad. Avisa

<sup>76</sup> Cf. una copia ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja IV, Fasc. 904, p. 459. La carta del cardenal Serafini (17 enero), p. 461.

<sup>77</sup> Félix Bilbao-Tedeschini (28 febrero 1931) — ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja IV, Fasc. 904, p. 517-532.

del error que supone utilizar razones y vocabulario socialista, lejano a la *Rerum Novarum*<sup>78</sup>.

«Líbreme Dios de defender a los capitalistas explotadores, pero para proteger a los débiles, ¿hemos de barrenar el principio básico de la propiedad? Censuras merecen y gravísimas los patronos acaparadores, los que, siendo católicos, no cumplen sus obligaciones sociales; pero esas censuras, siendo justas, hay que tener la santa libertad de lanzarlas delante de ellos, no delante de los obreros...» Con eso nada se consigue salvo ahondar la división de clases y las pasiones de las multitudes<sup>79</sup>.

Recuerda la diferente posición sobre la confesionalidad de los sindicatos. Cita los a los que abogan por cada una de esas posturas. Las polémicas quitan tiempo para emplearlo en obras necesarias. En Zaragoza la declaración de confesionalidad aumentó la afiliación al sindicato. Apunta la contradicción de que sean religiosos los que defienden a los sindicatos libres, quizás para poder actuar con mayor libertad como consiliarios.

Cuando Arboleya acusa de integralismo a *El Siglo Futuro* y a los integristas – como aludiendo a los seguidores de Umberto Benigni – piensa en los sindicatos interconfesionales, en los cristianos sociales y en los jesuitas de Austria y de Polonia. Rigoberto Doménech cree que no deben confundirse los nombres y piensa que los integristas nada tienen que ver con Benigni, aunque unos y otros combatan a los demócratacristianos.

Las dos partes se han excedido faltando a la caridad. Dañan con ello la Acción Católica. Generan división y confusión. Favorecen la desobediencia. Usan concepto inexactos y, en ocasiones y a la ligera, doctrinas falsas. Se relaja así la disciplina. No cumplen las normas de la Santa Sede. En esas polémicas se las discute. Cree que es necesario acallar a las dos partes, siendo consciente de que no es fácil trazar una línea clara en cuestiones opinables. Esta es su propuesta:

Prohibir polémicas «enconadas y largas y, si la natural discrepancia entre escritores católico sale a la luz, que se respete siempre los deberes de caridad».

Mayor fidelidad a la doctrina de la Santa Sede, procurando no disentir de ella y evitando interpretaciones forzadas.

Que el clero y los católicos sigan las directrices del Director Pontificio de la Acción Católica en España y de su prelado diocesano.

<sup>78</sup> Rigoberto Doménech debate con la obra del sacerdote Carbonell. Cf. *El colectivismo y la ortodoxia católica*. Barcelona: Subirana, 1927. Reconoce que es un texto lleno de citas de los padres y que examina las encíclicas de León XIII. Disiente en las conclusiones sobre las relaciones entre obreros y patronos y sobre la naturaleza de la propiedad privada. Cree que un católico debe aceptar la suma de verdades que constituyen la tradición de la Iglesia. Cita D. Rigoberto Doménech la obra de Amor Mozo, canónigo de Valladolid, también favorable al colectivismo. Cf. *Si hay una doctrina católica de la propiedad*. [S.l.]: [s.n.]: 1920.

<sup>79</sup> Cita la carta de Benedicto XV al obispo de Bergamo (9 marzo 1920): hay que evitar un lenguaje intemperante, como el usado por los socialistas. Las palabras y obras de los católicos deben estar empapadas de espíritu evangélico.

Insistir en la confesionalidad de los sindicatos. Donde esta sea poco oportuna, consentirlo, pero mandando que todos se esfuercen por ser tolerantes y comprender las posiciones de los otros. Cree que el obispo no debería pronunciarse sobre estos temas, pero sí pedir a los sacerdotes y religiosos que dejen de ser consiliarios de los sindicatos libres<sup>80</sup>.

El conflicto Senante-Arboleya es un hecho grave, «porque divide a los católicos activos» en dos campos irreconciliables. Malogra energías humanas y paraliza la acción. Debe imponer el cardenal Segura silencio a las dos partes<sup>81</sup>. Las polémicas no tiene mayor importancia, pero sí sus derivaciones prácticas, como la que acabó con la confesionalidad de los sindicatos. La acción forja la unidad, los debate propician las disensiones<sup>82</sup>. Resuelto que las obras sociales sean confesionales, si debe figurar eso en su nombre, el decidir lo que mejor conviniere debería dejarse a cada obispo, de acuerdo con el cardenal Primado, Director Pontificio de la Acción Católica. El grupo de la Democracia Cristiana se aisló en el mundo católico, porque no supo actuar de modo conveniente en sus relaciones y en sus debates<sup>83</sup>.

Es bueno discutir si la acción social, como reforma social, debe verse desde la caridad o desde la justicia. La polémica derivó en una crítica personal y partidista. Cada parte negaba a la otra su condición de católicos. Muchos se retrajeron de la Acción Católica. En Pamplona había hecho mucho daño. Ni Arboleya ni *El Siglo Futuro* sabrán moderarse y mantener la corrección y la caridad. Hay que recomendar a los obispos mayor cautela al autorizar a los sacerdotes para que escriban en la prensa, especialmente a los que ven enemigos solo en los de la propia casa<sup>84</sup>.

«Da pena ver que muchas veces reivindicaciones justas que entran dentro del cuadro de la moral católica las propugnan agitadores revolucionarios que de ellas hacen bandera para sus fines societarios y, a cambio de lográrselas, exigen de los obreros la negación de los principios de religión, propiedad etc.» Isidro Gomá, obispo de Tarazona, dice que las soluciones que las encíclicas recogen como legítimas, las presenta a los obreros como propias el socialismo y las usa «de cebo para llevarlos a soluciones extremistas»<sup>85</sup>.

<sup>80</sup> Rigoberto Doménech-Tedeschini (Zaragoza, 13 marzo 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja IV, Fasc. 904, p. 477-488.

<sup>81</sup> Irurita-Tedeschini (31 marzo 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja IV, Fasc. 904, p. 463.

<sup>82</sup> Fidel Martínez-Tedeschini (27 febrero 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja IV, Fasc. 904, p. 515-516.

<sup>83</sup> Era una pérdida para la Acción Católica en España. Cf. Manuel López-Tedeschini (Ciudad Rodrigo, 2 marzo). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja IV, Fasc. 904, p. 514-516.

<sup>84</sup> Muñiz-Tedeschini (Pamplona, 12 marzo 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja IV, Fasc. 904, p. 493-498. La polémica es siempre útil si es discreta, no encona y permite darse cuenta de los cambios y de la necesidad de aplicar los principios teniéndolos presentes. Nada de eso sucede si busca prevalecer sobre el otro hasta poderlo acusar de «heterodoxo». Cf. Mateo Múgica-Tedeschini. Sin fecha, pero recibida 14 marzo 1931. ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja IV, Fasc. 904, p. 467-475.

<sup>85</sup> Isidro Gomá-Tedeschini (7 marzo 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja IV, Fasc. 904, p. 508-513.



Teniendo en cuenta que la población activa agraria supera el 60%, es especialmente grave que La *Confederación de Sindicatos Católicos de Obreros* arrastre una vida lánguida. De ellos se apartan hasta los obreros católicos. Hace Mateo Múgica, obispo de Vitoria, una pirueta que sólo se entiende desde su mentalidad anti-liberal: los males le vienen a los sindicatos católicos del liberalismo, porque se convierten en sociedades de resistencia «de carácter socialista y comunista y, dentro del liberalismo económico de las empresas, se concede beligerancia a las agrupaciones de estridencia y se desestima las que son actuación societaria cristiana, porque, no ofreciendo peligro son fáciles de rechazar, valiéndose las empresas para esto del sencillo sistema de equipararlas a las otras entidades... Impera en la sindicación un régimen de respetuoso miedo a la organización violenta y un olvido suicida hacia las organizaciones sindicales de orden».

Urge la creación de organizaciones patronales católicas. Para conseguirlo es preciso también en esto vencer la oposición del liberalismo, manifestado en «un ambiente de connivencia desaprensiva entre el catolicismo de ciertas gentes y su deficiente comportamiento económico con respeto a la ética cristiana»<sup>86</sup>.

### Laicos, Anticlericales y la España Católica

Para Hilari Raguer, la esencia del integrismo es la opción y defensa del Estado confesional. Incluye en ese grupo a Isidro Gomá y al cardenal Segura. ¿Por qué no a Vidal i Barraquer? Los primeros documentos colectivos, algunos de ellos ya bajo la dirección de Vidal i Barraquer, como el posterior a la aprobación de la Constitución, se mueven en el ámbito del derecho público eclesiástico en el que todo el clero fue formado. Decir que el catolicismo es intolerante, excluyente, coercitivo hasta la violencia, sin excluir la guerra civil, es exagerar y simplificar. ¿Qué es eso de la «peleona España», capaz de desencadenar cuatro guerras civiles?<sup>87</sup>

Isidro Gomá, el cardenal Segura, también Vidal i Barraquer, creían en 1931 que el Estado confesional expresaba una realidad social. Los tres sabían que la sociedad estaba descristianizada, pero los tres sostenían que la expresión pública

<sup>86</sup> Mateo Múgica-Tedeschini. Sin fecha, pero recibida 14 marzo 1931. ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja IV, Fasc. 904, p. 467-475.

<sup>87</sup> Hilari Raguer – La cuestión religiosa en la Segunda República. In *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*. Coord. Javier Dronda y Emilio Majuelo. Navarra: Universidad Pública de Navarra, p. 22.

La yuxtaposición de las citas del discurso de Azaña y del informe de Luis Carreras y Antoni Vilaplana (1 noviembre 1931) – *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, p. 31-32 – olvidan que se trata de dos posiciones diferentes: una intervención parlamentaria se sitúa en el plano de la decisión política y de la voluntad de utilizar la ley para hacerla efectiva. La otra, un informe confidencial de tono autocrítico y casi defensivo, porque los dos informantes censuran el sectarismo de la Constitución y de los parlamentarios en su informe del 30 de octubre.

de la religión era en España casi unánime católica. Desde el punto de vista público, «España sí era católica». En esa lógica se movían, porque en aquella sociedad, para ellos y para los republicanos, lo que contaba era lo oficial. Posiblemente esa identificación de lo oficial-público con la sociedad engañó a todos y explica que el enfrentamiento llevara a la violencia y a la guerra.

La lucha por el laicismo incluía el anticlericalismo. Este consiste en echar de la vida pública a la Iglesia. Aquel es la secularización, no como un proceso social, sino como una herramienta en la lucha política<sup>88</sup>.

Vísperas de la formación del Gobierno presidido por el almirante Aznar, el 16 de febrero de 1931 firmó el cardenal Segura una pastoral<sup>89</sup>. Había que mirar a El Cerro de los Ángeles y esperar un día nuevo: el del reinado social del Sagrado Corazón de Jesús<sup>90</sup>.

Nada más regresar de Roma a España, el cardenal Segura escribió a Vidal i Barraquer. Traía estas instrucciones de la Santa Sede. Lo primero, la unidad de acción del episcopado para llegar a la unidad de los católicos. Estaba claro para él su condición de presidente de los demás obispos. Las instrucciones se transmitirían en su momento y serían reservadas y confidenciales. Consideraba preferible que las tomas públicas de posición fueran «colectivas»<sup>91</sup>. Siguiendo una línea trazada por los integristas durante la nunciatura de Rampolla, distinguía entre acción pastoral de los obispos y la acción diplomática de la Santa Sede por medio del nuncio<sup>92</sup>.

En ese «plan infinito» de los integristas de no salir nunca de la polémica, abiertas las sesiones de las Cortes, tocaba a Gil Robles y al nuncio Tedeschini servir de pretexto para ocultar, de ese modo, su discrepancia con la Santa Sede.

Miembro de la Comisión Constitucional, Gil Robles mantenía contactos con los jefes de las minorías y con miembros del gobierno<sup>93</sup>. Consideraba un deber informar al nuncio de la existencia de un grupo, afiliados al partido integrista

<sup>88</sup> Julio de la Cueva cita esta tesis de Jean Baubérot y apunta al «compromiso de agentes subjetivos en el plano político». Se trataría de una manifestación del «conflicto político» en relación con la función de la religión en la sociedad y en el Estado. Julio de la Cueva – Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicistas de los años treinta. In *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, p. 46-47.

<sup>89</sup> La causa verdadera del engrandecimiento de los pueblos. *Boletín Eclesiástico de Toledo* (1 abril 1931).

<sup>90</sup> Santiago Martínez Sánchez – *Los papeles perdidos...*, p. 233.

<sup>91</sup> Anunciaba la publicación de dos de ellos: la carta colectiva y una exposición de agravios (3 junio 1931). *Arxiu Vidal i Barraquer. Esglesia i Estat durant la segona república espanyola 1931-1936*. Vol. I: 14 d'abril – 30 d'octubre de 1931 1931. 3ª Part. Textos en Llengua original. Edició a cura de M. Batllori i V. M. Arbeloa. Monteserrat: Monestir de Montserrat, 1971, p. 451-453; y Vidal i Barraquer – Tedeschini (18 junio), p. 78-79: Vidal i Barraquer se quejó al nuncio. Fue un acto «extemporáneo».

<sup>92</sup> El cardenal Segura-Vidal i Barraquer (10 junio 1931). *Arxiu Vidal i Barraquer...*, p. 67-69.

<sup>93</sup> Gil Robles era el diputado católico con mayor prestigio en el parlamento. Su fama de abogado había hecho que los generales del directorio durante la Dictadura, le encomendaran su defensa ante las Cortes Constituyentes. Pertenecía a la ACNP, que juzgaba Tedeschini «speranza e fomento de la Gioventù Catolica di Spagna».

o simpatizantes con él, que «desean a todo trance una ruptura de la Iglesia con la República». Habían sido siempre extremistas en las ideas y era derrotistas por táctica. Creían que ese conflicto provocaría el final de la República. De ese modo se muestran dispuestos a subordinar los intereses de la Iglesia a sus fines políticos partidistas.

Criticaban al nuncio por no tener una política agresiva hacia el régimen. Alababan a Segura. Si esa orientación no se modificaba, si no se desautorizaba a Tedeschini, ellos no la secundarían. El cardenal Segura les hacía el juego «obcecado sin duda y de buena fe», acusando a Tedeschini de no hacer lo necesario para que Mateo Múgica y él regresaran a España. Había una coincidencia entre la agresividad de Senante, tras su visita al Cardenal y la acción conspirativa de los monárquicos instalados en Biarritz<sup>94</sup>.

Todos estos movimientos impedirían al gobierno frenar la tendencia sectaria de las Cortes y evitar medidas lesivas contra los derechos de la Iglesia. Apremiaba cortar esa ofensiva monárquica. «Si logramos salvar este delicado momento constituyente, podremos el día de mañana ganar el terreno perdido. Si se va a la ruptura, sabe Dios cuándo se reparará el daño».

En esos momentos José María Urquijo, a quien el nuncio considera un exaltado, viajaba a Roma como portavoz del partido integrista y del cardenal Segura<sup>95</sup>. Podían sorprender la buena fe de muchos católicos porque alardeaban siempre de su ortodoxia. Se exhibían como los únicos defensores de la Iglesia y de la Santa Sede. Se habían crecido con la incorporación de los monárquicos. Juzgaban servilismo y debilidad todo lo que no fuera una lucha abierta contra la República.

Esa estrategia podría seducir a quienes estaban a favor de la intransigencia y de la lucha. Eran personas con una visión superficial de las circunstancias. Tedeschini afirmaba su opción por no romper. Creía que era la de la Santa Sede<sup>96</sup>. Los integristas seguían dividiendo a los católicos y entorpeciendo la labor de los moderados.

*El Siglo Futuro* atacó al nuncio por haber hechos excesivas concesiones. El diario se agotó. La gente quería conocer el valor y las razones de esa polémica.

<sup>94</sup> En una carta a Senante, el cardenal Segura dijo «No he ocultado nunca mi preferencia por ese valiente periódico católico, cuya docilidad a la Santa Sede he comprobado de un modo indubitable... Sigo desde el destierro mirándolos con singular predilección». Cf. Una carta del cardenal Segura. *El Siglo Futuro* (11 julio 1933), p. 1.

<sup>95</sup> He estudiado su trayectoria religiosa, humana y política in José María Urquijo e Ybarra. *Opinión, religión y poder*. Madrid: CSIC, 1997.

<sup>96</sup> Las dudas de Pío XI las recogió en sus notas el cardenal Pacelli: «Il Santo Padre ha difficoltà per la permanenza del nuncio in Spagna. Si ha l'aria di avere relazioni diplomatiche normali con uno Stato che ci ha calpestato brutalmente. È pensiero tormentoso. Ma forse col richiamo del nuncio potrebbe venire peggio». Cf. Notas diarias del cardenal Pacelli (6 mayo 1932), citadas por Vicente Cárcel – La Chiesa tra le due Spagne. *L'Osservatore Romano*. N.º 4 (1 aprile 2009). Hay 26 fascículos en dos bloques: 1930-1938 y 1933-1940. Cf. Undienze S. Padre. ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici Stati Ecclesiastici. Hay una nota en el índice: «Ediz. Riservata ASV».

Recordaba Tedeschini la denuncia de Senante contra él cuando inauguró las nuevas instalaciones de *El Debate*. Se preguntaba si podría recomendar un diario extremista, «ferozmente agresivo», que en nada se parecía a un diario moderno de información. Era el órgano de un partido y llenaba sus páginas con las diatribas contra los otros diarios católicos.

Tedeschini avisaba a Pacelli. El cardenal Segura había asegurado a sus visitantes que pronto la Santa Sede daría de «palos» al nuncio. Usaba este lenguaje ante quienes lo consideraban «el santo cardenal Segura». Tedeschini recuerda que desde hacía un año estaba «persiguiendo» las iniquidades de Segura porque era su deber y por servir a la Iglesia. El cardenal ignoraba lo que había hecho en su favor. Lo hizo porque era su obligación. Tenía en cambio muy presente lo que, por su conciencia como sacerdote y como nuncio y por la dignidad de la Santa Sede, tuvo que hacer contra él<sup>97</sup>.

Como Gil Robles expuso al nuncio, los integristas deseaban una ruptura de la Iglesia con el Gobierno. Personas exaltadas por temperamento, y amantes de la catástrofe como táctica, su principal meta era derribar la República. Juzgaban que un conflicto República-Iglesia les ayudaría. Se olvidaban de los efectos negativos que tendría eso para la religión.

Las Cortes estaban dispuestas a aprobar toda medida que fuera contra la Iglesia. Podría evitarse, si el Gobierno se pusiera decididamente a favor de ella. No podrá hacerlo, si no se para esa ofensiva integrista, paralela con la monárquica.

«Mi criterio es que, si logramos salvar, con algunas concesiones, este delicado momento constituyente, podremos el día de mañana ganar el terreno perdido. Si se va a la ruptura, sabe Dios cuándo se reparará el daños»<sup>98</sup>.

Aprobada la parte de la Constitución relativa a la Iglesia, corrieron rumores de que los monárquicos, una parte del ejército y de los carabineros, con el apoyo de algunos sectores sociales, se disponían a atentar contra la República en muchas partes de España<sup>99</sup>.

Con un análisis casi idéntico al de Gil Robles de Tedeschini, Juan Zaragüeta, discípulo del cardenal Mercier en la Universidad de Lovaina entre 1905 y 1908, escribió al nuncio el 18 de agosto de 1931. Había pedido a un amigo suyo, no católico, pero respetuoso del valor social de la Iglesia en España, su intervención para evitar todo lo que en el proyecto era ofensivo para los católicos e inaceptable para su conciencia.

<sup>97</sup> 5218 Tedeschini-Pacelli (13 septiembre 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja I, Fasc. 913, p. 10-11. Como anexo, copia de la carta de Gil Robles, p. 12-13. La carta le fue entregada por el cardenal Vidal i Barraquer. El texto original, p. 28-30. Otra versión del despacho del nuncio, p. 31-32.

<sup>98</sup> Gil Robles-Tedeschini (9 septiembre 1931), anexo a 5218 Tedeschini-Pacelli (13 septiembre). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna: Spagna, Períod. IV, Pos. 788, Fasc. 137, Fls. 31-32.

<sup>99</sup> «Nei giorini passati molti cittadini armati hanno difese Chiese e conventi». Tc. 257, Tedeschini-Pacelli (16 octubre 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja III, Pos. 913, p. 418.

Apareció entonces la Pastoral del Cardenal Segura, que pasó como un documento de todo el episcopado<sup>100</sup> ¿Qué se puede hacer, después de que este documento declara inaceptable el actual proyecto y el elaborado antes por la Comisión Osorio, que dejaba libertad a la Iglesia, aun siendo un texto claramente laico?

De forma discreta, Zaragüeta alude a una limitación fundamental de la pastoral. Se cita a unos Papas y se omite a otros. Parece abusiva una interpretación de su magisterio hecha sobre una exposición incompleta.

Según «mi modesto entender, una Constitución política es, esencialmente, una norma práctica de convivencia entre los ciudadanos de un país, norma inspirada seguramente en principios doctrinales, pero también basada en realidades históricas a las que aquellos principios puedan variamente aplicarse». Eso explica que personas de diferentes principios puedan suscribir normas de libertad, interpretándolas luego cada uno a su modo en el terreno doctrinal.

Sucede que los católicos de todo el mundo viven tranquilamente con Constituciones que «consagran toda clase de “libertades modernas”, aceptándolas con toda lealtad (según la expresión del Cardenal Mercier) y aun utilizándolas en fecunda emulación, sin perjuicio de hacer las debidas salvedades en el terreno de los principios sobre su legitimidad trascendental».

Posiblemente los obispos españoles creen que esta no es la situación de España. Hay que tener presente, sin embargo, que las apreciaciones de hecho suelen estar sujetas a impresiones personales o a convencionalismos históricos, que cada día la realidad desmiente.

El documento coloca a la Iglesia frente a la República naciente. Pretende esta ser algo más que una forma de gobierno. Lo hace en unos términos que dificultan la transacción y el diálogo entre la Iglesia y el Estado, que, con la forma de concordato, «asegura a la Iglesia en tantos países el desarrollo normal de su apostolado».

¿Qué puede esperarse de un enfrentamiento y hasta de una lucha violenta? ¿Podrán los diputados católicos defender la libertad de la Iglesia, si esta la niega a los que no son de su gremio? Antes de iniciar una lucha por reivindicaciones, sin las que el catolicismo florece en otros países, debe meditarse. No está la fuerza de la Iglesia en un catolicismo, aparatoso en su vida externa, desmedrado en su interna espiritualidad.

En una clara alusión los acontecimientos recientes, quizás también a los del 11 de mayo y la vinculación de la Iglesia con la monarquía, cree Zaragüeta que los católicos deben examinar sobre sus largos años de divisiones internas, el mal uso de una legislación de privilegio, el no haber colocado «nuestro cristianismo» a

<sup>100</sup> El 15 de agosto de 1931 *El Siglo Futuro* publicó la pastoral colectiva. Dos observaciones hizo Tedeschini: era un texto presentado como «pontificio», pero en realidad trataba de la Constitución. Pidió el cardenal Segura a los obispos su adhesión, alegando que no podía dejarse sin orientación a los fieles por más tiempo. El proyecto era obra de una comisión jurídica asesora. Ese era su valor. Lo tomaba como un y texto definitivo.

la altura de los tiempos, «no haber respondido mejor a las ansias de cultura y de justicia social que las muchedumbres hambrientas de una y otra tenían derecho a esperar de nosotros...»

Zaragüeta cree que esta indagación no es algo exclusivo del catolicismo hispano<sup>101</sup>. No quería que el ciclo de las luchas religiosas, de las que Francia estaba entonces liberándose con tanto trabajo, se emprendiera en España, si no se aprende la lección. Que Dios haga que «la prueba que actualmente pasamos sirva para entonar la fibra tradicionalmente cristiana de la espiritualidad del pueblo español, en cuanto participe del eterno valor y perenne fecundidad del Evangelio de Cristo».

Confiaba en la comprensión que de estos delicados problemas tiene siempre la Santa Sede<sup>102</sup>. El cardenal Pacelli había pedido el 11 de agosto a Tedeschini que los obispos prepararan una acción colectiva, que debería ser aprobada por la Conferencia de metropolitanos, ahora el cardenal Segura, que tanto alardeaba de devoción a la Santa Sede, actuaba sin que esta supiera nada<sup>103</sup>.

### «El Integristismo, carcoma del catolicismo español»

Cuando acabaron esta fase de su labor las Cortes, aprobada la Constitución, los obispos dirigieron a los católicos el 21 de noviembre una Alocución Colectiva. Ante la situación que se iniciaba el 1 de enero de 1932, recordaron a los fieles los deberes de la religión en relación con el sostenimiento del culto y de los sacerdotes. Luego, el 20 de diciembre, publicaron un Documento Colectivo. Las dificultades de la vida pública pedían a los católicos redoblar su celo y su esfuerzo a favor de la fe y «al mismo tiempo, de la patria, dos deberes fundamentales».

Por tanto «aportarán su leal concurso a la vida civil y pública con tanta más razón», porque ellos, por exigencia de su doctrina, deben cumplir su deber con integridad y a conciencia. Incluso, no pudiendo aprobar lo que hay censurable en las instituciones, no deben de dejar de cooperar a que ellas mismas sirvan al verdadero y legítimo bien público. «Un buen católico... ha de ser el mejor de los ciudadanos, fiel a su patria, lealmente sumiso» a la autoridad civil<sup>104</sup>. No tardaron en replicar los integristas a los que despectivamente llamaban «consolidadotes».

<sup>101</sup> Comenta al nuncio que está leyendo dos libros editados en París. Cada uno ha sido escrito por un jesuita francés. P. Croizier – *Pour faire l'avenir*. [S.l.]: [s.n.], [s.d.] y P. Herpeel – *Catholiques, sommes-nous chrétiens?* [S.l.]: [s.n.], [s.d.].

<sup>102</sup> Juan Zaragüeta-Tedeschini (18 agosto 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja II, Fasc. 795, p. 426-429. No hubo respuesta, pero se archivó la carta.

<sup>103</sup> Tc. 220, Tedeschini-Pacelli (16 agosto 1931). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna: Spagna, Períod. IV, Pos. 786, Fasc. 129, Fl. 49. El Tc. se cuenta también en Pos. 789, Fasc. 136, Fl. 12.

<sup>104</sup> Texto en *Arxiu Vidal i Barraquer...*, p. 668-670 y 676-680.

No creían en la accidentalidad de las formas de gobierno. Son inseparables forma y contenido. «El de la República había sido tiránico, persecutorio, sectario, anticatólico, servil a las exigencias de las masas. Subordinó la razón, la justicia la verdad y la libertad a la presión de la fuerza ciega, de la pasión, de propagandas insensatas, de ambiciones de poder, de odios irreflexivos. Ese Estado tiránico crea en torno a sí el silencio de la esclavitud. ¿Quieren consolidar eso Melquíades Álvarez, Miguel Maura, Santiago Alba, Ortega y Gasset?»

A ellos se suman los que se resignan con los hechos consumados. Acatan todo poder constituido y hablan de revisar a Constitución, que no es revisable, porque todos sus artículos van contra el sentimiento católico y los principios de la Iglesia. Una revisión total es una derogación, no una reforma.

«Consolidar la República con arreglo a los consolidadotes, todos coincidentes en el principio fundamental del Estado ateo, sería una traición de España a su fe, creencias y sentimientos, y a su tradición nacional: sería renegar de su propia historia; borrarla, como ha dicho Su Santidad en su discurso al Colegio Cardenalicio». Era esa obra una argucia del liberalismo<sup>105</sup>.

El pacto firmado esos días entre Alfonso XIII y Alfonso Carlos apelaba a la unidad de sus seguidores «para salvar a su querida patria de los errores del comunismo a que es conducida por gobernantes ateos». El rey dejaba mal a sus partidarios, liberales que habían luchado en defensa de la monarquía constitucional. Era otro error, porque Alfonso XIII, decía Tedeschini, no aprendía<sup>106</sup>.

Los tradicionalistas incrementaron su fuerza en el bloque monárquico. Se sintieron fuertes. Manuel Fal Conde envió en julio una circular a los carlistas. República y España son incompatibles<sup>107</sup>. A los pocos días, el general Sanjurjo dio un golpe de Estado que fracasó.

El integrismo ha sido la carcoma del catolicismo español. Hizo sufrir al cardenal Rampolla. Sus posiciones de siempre se habían agudizado con la llegada de la República. Estaba aliándose con el tradicionalismo, el carlismo, el regionalismo, el nacionalismo y otros «ismos». Manuel Senante, director de *El Siglo Futuro*, buscaba

<sup>105</sup> Del Momento. La República y sus consolidadotes. *El Siglo Futuro* (5 enero 1932); La última pastoral colectiva del Episcopado español. *El Siglo Futuro* (5 enero 1932), p. 1. El texto íntegro apareció en *El Debate* (1 enero), p. 1-2 y ese mismo día en *ABC*, p. 59-65. Cf. Comentario 5384 Tedeschini-cardenal Pacelli (8 enero 1931). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna: Period. IV, Pos. 796, Fasc. 168, Fls. 117-118 y ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja I, Fasc. 913, p. 16-17.

<sup>106</sup> «Era una leggerezza dell'ex Re, che appunto per le sue leggerezze ed imprudenze, ha perduto il regno e si è circondato di avversione assolutamente universale». 5445 Tedeschini-Pacelli (22 febrero 1932). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja I, Fasc. 915, p. 32-35.

<sup>107</sup> «...somos monárquicos a velas desplegadas. No aceptamos el régimen hoy instaurado en España. Respetamos las autoridades, eso sí, pero no al régimen, a la forma de Gobierno no le reconocemos arraigo alguno en las esencias nacionales ni la creemos capaz de resolver, sino de causar estos actuales problemas». Santiago Martínez Sánchez – *Los papeles perdidos*, p. 270 y 273.

apoyos entre los diputados afines para «dar una lección» a los dos cardenales y al nuncio.

Parte de estas maniobras las denunció Juan Roca Caball, de la Junta Diocesana de Acción Católica de Barcelona. Pedro Lisbona, subdirector de *El Correo Catalán*, le dijo que la Santa Sede había desautorizado al nuncio y a los cardenales Vidal i Barraquer e Ilundain, modificando su estrategia con la República. La fuente romana de información era Carmelo Blay, operario diocesano.

Hubo una reunión en la redacción del periódico en la que suscribieron un documento Senante, Lamamié de Clairac, Estévanez, Rodezno y Beunza. Estuvo presente Baucells, secretario de Cámara del obispado de Barcelona. Ese documento-exposición lo entregaría (en Roma) el marqués de Squilac, una persona que no se distinguía como católico.

*El Correo Catalán* polemizaba frecuentemente con *El Matí* y con *El Debate*. La postura del bloque integrista-carlista-tradicionalista impide la unión de las derechas. Crean que nada puede hacerse<sup>108</sup>.

José María Pinedo, hijo de Leandro Pinero, gerente de Hidroeléctrica Ibérica y Española, había escuchado al diputado tradicionalista José Luis de Oriol que era un disparate querer aplicar en España la política de León XIII, «llamada del ralliement», pues había fracasado en Francia. Estaban de acuerdo con esa apreciación el cardenal Segura y el P. Torres, de la Compañía de Jesús<sup>109</sup>. Exactamente lo contrario de lo que deseaba Juan Zaragüeta, de lo que buscaba la Santa Sede y de lo que terminó abriendo una forma de presencia libre y competitiva de la Iglesia en Bélgica, en Italia y en Francia. No pudo ser en España. No debía ser, según los integristas.

Excluir esa opción incitaba a sus partidarios a no renunciar a derrocar violentamente a la República. Desde la utopía revolucionaria llegará la izquierda a la misma conclusión, cuando pierda el poder en noviembre de 1933. La utopía que inspiró a estos católicos contra la legalidad, un programa de Pío XI mal entendido, alentará a quienes llegaron antes a esa misma conclusión: todos a las armas. Los que murieron poniendo su esperanza en la justicia de Dios, manifestada en Jesús, sus seguidores cayeron indefensos, pero también inocentes. Tuvieron el valor de perdonar, una experiencia de bondad colmada. Perdonan siempre los ofendidos, los otros indultan. Su memoria es la que debe prevalecer. Porque a los violentos, hay que recordar que el único que vence la injusticia es «martyrum candidatus exercitus». Volverán a llenarse las calles las manos blancas, desafiando a los fraticidas.

<sup>108</sup> Junto a esta información se encuentra una carta de Luis Carreras, en la que da el aviso de que los integristas están muy activo y en ascenso. Confirma la información de Roca Caball, a quien Vidal i Barraquer aconsejó que visitara a Tedeschini. Cf. 5367 Tedeschini-Pacelli (22 diciembre 1931). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja I, Fasc. 913, p. 3-7.

<sup>109</sup> Certificación de de Justo de Echeguren, vicario general de Vitoria, a petición de Tedeschini. ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja I, Fasc. 913, p. 37.



La situación en España no era clara. Los católicos se iban convenciendo poco a poco de la necesidad de la Acción Católica. Uno de los obstáculos para ir en esa dirección, la falta de concordia política entre los católicos. Los integristas, pocos, pero tenaces, inquietos e intrigantes, no obedecían a los obispos. Trataban de dirigirlos y hasta dividirlos. Interpretaban a su modo los documentos episcopales y los de la Santa Sede. Cuando no les favorecían, les hacían el vacío. Incansables, eran como los de *Action Française* y usaban medios muy similares para conseguir sus fines<sup>110</sup>.

Podían ir solos, porque se creían en buena compañía<sup>111</sup>. En tiempos de defeción y cobardía, tenían su bastión en *El Siglo Futuro*<sup>112</sup>. Estando Azaña en precario, tras a retirada de los radicales, cuando parecía posible un giro político, ni siquiera sirvió apelar a lo pactado un año antes por tradicionalistas y Acción Española: unirse contra el marxismo. España no sería otra «Baviera en 1918», ejemplo puesto por el cardenal Pacelli en abril de 1931<sup>113</sup>.

## Final com peregrinación

Esta crisis coincidió en julio de 1933 con la peregrinación en el año jubilar de la redención, proyectada por los tradicionalistas. Irían a Roma. Estaba teniendo el apoyo de muchos sacerdotes. Esa maniobra los haría aparecer vinculados a un partido político, hostil a las instituciones republicanas. Siendo un acto religioso, la peregrinación debía estar bajo la autoridad de los obispos. Se estaba reeditando a historia de las peregrinaciones organizadas por los Nocedal. Como en los años

<sup>110</sup> Vidal i Barraquer – Pío XI (25 noviembre 1932). *Arxiu Vidal i Barraquer*... Tomo III, 1977, p. 45-446.

<sup>111</sup> «No importa que haya quienes aconsejen y enseñen otras doctrinas más cómodas, más conciliadoras, más mundanas, más complacientes con el mal... Tiene el fiel contraste de las doctrinas en las enseñanzas de la tradición católica, de los sagrados Evangelios y de la Cátedra de la Verdad, y esto no engaña nunca». El cardenal Segura-Fal Conde (1 marzo 1933). Santiago Martínez Sánchez – *Los papeles perdidos*, p. 289.

<sup>112</sup> «No he ocultado nunca mi preferencia por ese valiente periódico católico, cuya docilidad a la Santa Iglesia he comprobado de un modo indubitable tantas veces durante mi ministerio pastoral. Sigo desde el destierro mirándolo con singular predilección y pido incesantemente al Señor inspiración para su Director y escritores, unida a una estricta fidelidad y santa fortaleza tan necesaria en estos tiempos de tantas defecciones y cobardía». Cardenal Segura a Manuel Senante. *El Siglo Futuro* (11 julio 1933).

<sup>113</sup> «Cada día resultaba más evidente que en España el problema no era Monarquía o República, sino de triunfo o derrota del marxismo. Acción popular, los núcleos autónomos de la CEDA, dispuestos a contenerlo, se aprestaban a realizar una experiencia difícil, pero indispensable. Lo menos que podíamos pedir era que una la lucha que se avecinaba nuestras fuerzas no tuvieran que combatir más que en un frente: el de las izquierdas, pero no fue posible conseguirlo. El problema del régimen continuó planteado en primer término». José María Gil Robles – *No fue posible la paz*. Barcelona: Planeta, 1968, p. 92. Sobre su posición personal respecto a la monarquía, p. 79. En 1937 creía que debía basarse en la voluntad nacional, garantizar los derechos de la persona, incorporar a todos los ciudadanos, realizar una transformación radical de las estructuras sociales y económicas. De no ser así, la forma debía subordinarse a los principios, la monarquía a los ideales políticos.

ochenta, ahora también se criticaba a los periódicos católicos que no eran del partido. Se atacaba sobre todo a *El Debate*.

Las divisiones quitarían fuerza a los católicos y acrecentarían las de la revolución. La Junta Nacional de Peregrinaciones debería incitar a los obispos a que no autorizaran peregrinaciones ligadas a los partidos. La nunciatura debería insistir en las instrucciones de la Santa Sede recomendando la unidad de los católicos. Había que recordar a los sacerdotes que no pueden aparecer ligados a partidos, ni frecuentar sus centros, ni participar en sus actos. Era lo recomendado en 1882 por León XIII en la *Cum Multa*: caridad con todos y libertad en las cosas opinables.

A estas alturas, juzgaba inútiles esas iniciativas el nuncio. Recomendó que Vidal i Barraquer escribiera al cardenal Pacelli o le enviara ese mismo texto<sup>114</sup>.

En una carta personal y en un despacho oficial expuso Tedeschini la situación a su amigo Pacelli. La peregrinación era un homenaje a Don Jaime y a su sucesor Carlos Alfonso. Sería una exhibición monárquica en Roma. Todo esto en un contexto de creciente conflicto dentro del bloque católico, manifiesto en la prensa. Informaba de algunos hechos: el primero, la carta del cardenal Segura a Senante. El segundo, el comentario que le hizo Francisco Iglesia, ofm, en *El Correo Catalán*. El tercero, la publicación de *El criterio legitimista frente al confusionismo actual*, editado en Barcelona, escrito de un sacerdote, publicado sin censura eclesiástica. El cuarto, la peregrinación jubilar a Roma. Toda una repetición de lo sucedido cincuenta años antes, en tiempos de León XIII<sup>115</sup>.

Diego Martínez Barrio convocó las elecciones del 19 de noviembre de 1933. José Martínez de Velasco, en nombre de los agrarios, vetó las candidaturas de extrema derecha en el comité de enlace en el que estaban además tradicionalistas y Renovación Española<sup>116</sup>. En la segunda vuelta la minoría popular-agraria pactó con Lerroux. Gil Robles consideraba fundamental vencer a la izquierda, sin entrar en el dilema monarquía o república. No lo entendieron así los monárquicos. El problema del régimen continuó en primer plano.

Para los carlistas, decía Fal Conde el 18 de noviembre, con un pacto Alejandro Lerroux-Gil Robles, «sería el llamado triunfo de las derechas el principio de una catástrofe más dañina que la actuación pasada»<sup>117</sup>. El cardenal Segura era un símbolo ejemplar de resistencia, «el símbolo vivo de la santa y precisa intransigencia

<sup>114</sup> Copia del 31 julio 1933, respuesta Tedeschini-Vidal i Barraquer (3 agosto) y reservata e personalissima Tedeschini –Pacelli, no enviada, firmada también el 3 agosto – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja I, Fasc. 913, p. 44-48.

<sup>115</sup> Particolare e confidenciale Tedeschini-Pacelli (11 agosto 1933) y allegato, texto sin firma, 30 julio. ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja I, Fasc. 913, p. 50 y 54-59 y 50.

<sup>116</sup> Sobre el ambiente en que se produjo esa decisión de dejar fuera a los más significados por su derechismo, cf. Ramiro de Maeztu. A la rebatiña. *ABC* (27 octubre 1933); La crítica a este comité, cf. Santiago Galindo Herrero – *Los partidos monárquicos bajo la Segunda República*. Madrid: [s.n.], 1956, p. 193-194 y 216-218.

<sup>117</sup> Santiago Martínez Sánchez – *Los papeles perdidos*, p. 299.

en el momento en que la dignidad de la Iglesia no puede transigir. Contra las gentes del estilo del *mal menor*, contra los *sturzianos*, el cardenal representa lo que no pacta. Su vida de admirable apostolado fue escueta y severa... siempre fue fuerte, con esa fortaleza cristiana que se almena en sí misma cuando baten los vientos de la adversidad»<sup>118</sup>.

Pidió el nuncio a Vidal i Barraquer que interviniera ante Eijo y Garay para que «meta una buena vez en raya al impertinente y siempre audaz periódico»<sup>119</sup>.

A menos de dos meses de que Ricardo Samper sustituyera a Alejandro Lerroux en el Gobierno el 28 de abril de 1934, Vidal i Barraquer se mostraba preocupado por la actitud de los integristas contra José María Gil Robles. Se habían equivocado. Pensaban que les convenía la disolución de las Cortes. «Parece imposible que la política ciegue a los hombres en tantas maneras. Había que tener paciencia, no desanimarse y apelar a las normas de la Santa Sede, que eran claras»<sup>120</sup>.

El 15 de junio escribía Leandro Pita Romero al presidente del consejo. Le informaba que el cardenal Segura se había negado a recibirle en la visita de cortesía que le solicitó. Dijo que estaba de luto. Todo un gesto. Creía que el cardenal le creaba las dificultades en su misión ante la Santa Sede... Los contrarios a cualquier *modus vivendi* se movían<sup>121</sup>.

El 6 de diciembre el cardenal Vidal i Barraquer escribió al cardenal Pacelli. Los datos electorales habían mejorado las primeras impresiones. «La verdadera victoria debe consistir en saber consolidar el triunfo... actuando paciente, celosa y constantemente sobre las masas, instruyendo y formando la conciencia de los fieles por los medios que Dios ha puesto en nuestras manos, en especial por la Acción Católica, a fin de que conscientes de sus derechos y deberes sepan siempre ejercitarlos y cumplirlos, dificultando así las rápidas oscilaciones pendulares, que con frecuencia se observan en los países meridionales o en los que se dejan llevar de movimientos apasionados o interesados».

<sup>118</sup> César González Ruano – Estampa de un buen cardenal. *ABC* (9 noviembre 1933). Ese mismo día lo reprodujo *El Siglo Futuro*. Esta vez *ABC* no era un diario liberal.

<sup>119</sup> Confidencial y Reservada. Tedeschini-Vidal i Barraquer (Ávila, 18 noviembre 1933). *Arxiu Vidal i Barraquer*... Tomo IV, 1986, p. 153-154.

<sup>120</sup> Vidal i Barraquer-Ángel Herrera (2 junio 1934). *Arxiu Vidal i Barraquer*... Tomo IV, 1986, p. 343.

<sup>121</sup> Cf. el despacho de Leandro Pita Romero y un documento al que alude, anexo 5 al documento 939, Leandro Pita Romero-Vidal i Barraquer (Roma, 22 junio 1934). *Arxiu Vidal i Barraquer*... Tomo IV, 1986, p. 413-416. Cf. Informe reservado sobre las causas de la actual situación de la política religiosa en España, anexo a Vidal i Barraquer –cardenal Pacelli (11 de agosto 1934), p. 446-458. Este documento – *Bajo el látigo de Tedeschini*– acusa al nuncio de haber dejado al margen al cardenal Segura, «primado de las Españas». Recordaban como un añadido a su desprestigio «los rumores, persistentes ya de antiguo, sobre su conducta privada, rumores que podrían llegar al escándalo y aun encontrar insospechado apoyo»: p. 449 y 457. Estas campañas, la respuesta del nuncio, el apoyo de la Santa Sede y de los obispos, cf. ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja III, Fasc. 892, p. 127-340.

Informaba de la reacción de los anarcosindicalistas y de la complicidad de algunos socialistas en las huelgas contra la victoria de la derecha. Preocupaba a Vidal i Barraquer la oposición de los integristas. Eran los obstaculizadores de siempre. Los medios, los habituales: desviar la opinión de los buenos católicos apartándolos de las orientaciones de los obispos, e interpretar maliciosamente los documentos de la jerarquía eclesiástica. Publicaban libros, artículos y folletos para dirigir a los católicos en su actuación pública, donde hay instrucciones de los obispos. Solían halagar un gesto aislado de alguno de ellos para tratar de dividirlos. El cardenal exponía algunos casos que confirmaban esa denuncia. Recordaba que nada más caer la monarquía, y publicarse los documentos que se ajustaban a las instrucciones de la Santa Sede, Manuel Senante dijo que estaba preparando un libro para refutar la doctrina expuesta en ellos.

El canónigo de Salamanca, Castro Albarrán, había publicado *El derecho a la Rebeldía*. Vidal i Barraquer ponía de relieve sus antecedentes: la operación de los integristas y de Acción Española para convencer a los católicos de que no era lícito acatar la República. El autor era la persona elegida por el nuncio para ser rector del Seminario de Comillas, tras la disolución de los jesuitas. Su orientación, opuesta a la de la Santa Sede y los obispos. Comprometía a la Iglesia, que siempre se había manifestado contraria a la violencia política. El libro llevaba censura eclesiástica.

Tedeschini había pedido a Vidal i Barraquer que hablara con el obispo de Madrid. Ahora el cardenal recurría al Secretario de Estado para que, dado que el imprimátur lo había firmado el pro-vicario, el obispo pudiera «interinamente» retirarle la licencia eclesiástica<sup>122</sup>. El cardenal Pacelli respondió citando la llamada del Papa en la *Dilectissima Nobis*: unidad de todos los católicos para alejar las amenazas y evitar los peligros que acechaban a la sociedad y a la Iglesia<sup>123</sup>.

Hemos pasado 1934, año tope de este trabajo. Al cerrarlo nos encontramos los mismos problemas, los mismos personajes y la misma coacción de quienes, intransigentes con los otros católicos, se olvidaron de unos peligros que acabaron en una tragedia.

Se oponen a la transacción quienes confunden lo vinculante y permanente con lo que puede discutirse libremente. Lo recordaba Zaragüeta con la autoridad del cardenal Mercier: se puede vivir juntos con principios diferentes y hasta opuestos. El estudio de este sector de la Iglesia importa y mucho. Hay que cultivar una actitud mental diferente para que los católicos preserven la paz, trabajen por ella, la restauren cuando se ha quebrado y en estas tres tareas sean fuertes en el fin y flexibles en los modos.

<sup>122</sup> Reservada con dos anexos. Vidal i Barraquer –cardenal Pacelli (6 diciembre 1933). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja III, Fasc. 892, p. 166-171.

<sup>123</sup> Cardenal Pacelli-Vidal i Barraquer (24 febrero). ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja III, Fasc. 892, p. 269-270.

---

## DA «UNIÃO» AO «NACIONALISMO»: A DIVISÃO DOS CATÓLICOS

HUGO GONÇALVES DORES

Partindo de cinco momentos definidos – a publicação d' *A Palavra* (1872); a encíclica *Pergrata nobis* (1886); o discurso do bispo de Coimbra no Parlamento e a constituição do Centro Católico Parlamentar (1894); a fundação do Partido Nacionalista (1903); e a questão da *Voz de Santo António* (1908-1910) – esta apresentação procura expor a tentativa de união defendida por alguns católicos portugueses no último quartel do século XIX e na primeira década do século XX.

Mais que uma realidade de avanços e recuos, esta busca de unidade surge como um processo contínuo de tentativas infrutíferas. Os planos que procuraram ultrapassar estas divergências vão desenvolver uma concepção que valoriza o lugar do católico na sociedade. Desse modo, vai emergir o problema da chamada «questão social», como principal componente da crise da época, motivada, segundo a opinião católica, pelo fenómeno de «descristianização» dos portugueses.

Os movimentos que apelam à unidade católica não vão passar muitas vezes de intenções cujas concretizações práticas – estratégias de concertação eleitoral, por exemplo – nunca terão realização concreta.

O fim das guerras liberais contra os miguelistas em 1834, veio trazer uma certa fractura no catolicismo nacional, entre aqueles que mantêm a obediência a D. Miguel e aquilo que a corrente do absolutismo representava, e aqueles que ficam próximos dos vencedores liberais. As querelas entre o novo Estado liberal e a Santa Sé, e a própria Igreja em Portugal, com os problemas de dioceses com dois bispos, a expulsão das ordens religiosas e as leis de amortização, vão marcar as primeiras décadas das relações de ambas as famílias católicas. Os primeiros projectos de união veiculados pela Sociedade Católica (1843) vão demonstrar as fragilidades e incompatibilidades do catolicismo nacional.

### ***A Palavra* (1872)**

O início dos anos de 1870 vai ser marcante na vida do catolicismo, primeiro com a definição dogmática da infalibilidade pontificia no Concílio do Vaticano I e, pouco depois, a violação da Porta Pia, que viria a por fim aos Estados Pontifícios. Perante a ocupação de Roma, pelas tropas italianas da monarquia de Sabóia, o Papa Pio IX vai assumir-se como «prisioneiro do Vaticano», instigando um debate em torno do problema da liberdade da Igreja. Paralelamente, o desaire do II Império Francês leva ao sangrento episódio da Comuna e ao medo crescente da ameaça «vermelha», como opção política e social na sociedade europeia. Perante a possibilidade da «revolução» socialista ou comunista, ultrapassando a condenação do mundo moderno, a Igreja e os católicos vão tentar ultrapassar algumas das suas divergências internas, procurando o seu lugar na estrutura político-social.

A procura de superar as desuniões entre legitimistas e constitucionais vai ocupar algumas das mentes de vários católicos. Neste contexto, realiza-se o Congresso Católico do Porto (1871) e funda-se a Associação Católica do Porto, que permitirá o aparecimento do jornal portuense *A Palavra*, em 1872, que representa um dos primeiros planos de ultrapassar essas desavenças, pondo a tónica na problemática da participação dos católicos na vida pública portuguesa. Os seus promotores vão distanciar-se do legitimismo, opondo-se à linha editorial do jornal legitimista *A Nação*, demarcando a «questão religiosa» da «questão dinástica».

Nas suas páginas viria a aparecer o *Projecto de programa para a organização do Partido Católico*, assinado pelo padre José Vitorino Pinto de Carvalho (1878), onde apelava à formação de um partido católico e liberal, que defendesse os princípios católicos em matéria religiosa e a dinastia reinante, descendente da rainha D. Maria II. Este ponto vai originar a oposição dos legitimistas. Estes não dissociavam a «questão religiosa» da «questão dinástica», abrindo, a partir do seu jornal *A Nação*, uma polémica com *A Palavra*. Aliás, na sociedade portuguesa de Oitocentos, inúmeras polémicas ocuparam as páginas dos periódicos, que constituíam o principal meio de divulgação e discussão de ideias. Pretendiam ultrapassar a questão do regime, assumindo a nova realidade política e centrando o seu empenho na resolução dos assuntos relacionados com a liberdade e acção da Igreja.

As divergências demasiado fortes entre os dois jornais e as suas linhas de orientação fizeram abortar a ideia. A mesma viria a ser retomada por outros periódicos católicos, como o *Progresso Católico*, de Guimarães, fundado pelo padre Sena Freitas, tido como grande defensor da unidade católica, em 1878, tentando uma mediação entre *A Palavra* e *A Nação*. Em Abril de 1882, o jornal passou a intitular-se «Órgão da União Católica», da qual se pretendeu excluir maçons e liberais. Essa União Católica seria efectivamente criada em Lisboa, durante o II Congresso Católico; congresso esse que contou com a presença em força dos legitimistas, e originou a criação da Associação Católica de Lisboa, sob direcção

destes, e funcionaria como órgão central da União Católica. Esta tentativa de união redundou em fracasso. As primeiras candidaturas católicas orgânicas às eleições de 1884 não contaram com o voto dos legitimistas, obrigados ao abstencionismo por directrizes superiores, nem com o apoio dos constitucionais. O resultado deste projecto demonstra as dissensões existe no seio do catolicismo português.

### Encíclica *Pergrata nobis* (1886)

Pouco depois da impossibilidade de união entre os católicos através de uma entidade de cariz partidária com vista às eleições, é dado mais um passo nessa tentativa de unidade, com origem na própria Santa Sé.

A 14 de Setembro de 1886, o Papa Leão XIII envia ao episcopado português a carta encíclica *Pergrata nobis*, congratulando a assinatura da Concordata firmada com o estado português. O novo acordo, substituindo o de 1857, procurava resolver a situação do Padroado Português do Oriente e os constantes conflitos existentes entre o Papado e Portugal<sup>1</sup>. Contudo, esta questão não ficaria resolvida antes de 1961, com o fim efectivo do Estado da Índia e da administração portuguesa, esvaziando as justificações nacionais de legitimação sobre os lugares eclesiásticos indianos.

Felicitando os bispos portugueses, Leão XIII aproveitava para apelar à união dos católicos e à necessidade de superar as divisões políticas existentes no seu seio. Convidava os católicos portugueses a afastarem os interesses meramente partidários e a unirem-se pelos interesses da religião e da Igreja. Afirmava:

«Ainda que, porém, seja lícito a qualquer defender o seu parecer em matérias meramente políticas, contanto que não repugnem com a religião e com a justiça; contudo, sabeis, Veneráveis Irmãos, o erro funesto daqueles, se alguns há, que não fazem bastante distinção entre as coisas santas e civis e arrastam o nome da religião para servir de apoio aos partidos políticos»<sup>2</sup>.

E dizia ainda:

«se anteriormente [a concórdia entre os católicos] foi mais difícil de obter, causa disto foi que não poucos, aferrados à sua opinião talvez mais do que era conveniente, entenderam que não deviam nunca, por nenhuma razão, afastar-se um só ponto daquilo em que interessavam os seus partidos. Empenhos tais, porém, ainda que não possam ser reprovados

---

<sup>1</sup> Vitor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1910)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, p. 160-164.

<sup>2</sup> Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1980, p. 99.

enquanto dentro de certos limites, impedem, todavia, muito o conseguimento daquela suprema e desejadíssima união»<sup>3</sup>.

Todavia, nem o apelo do Papa conseguiu influir no espírito dos católicos portugueses a capacidade de submeter os seus interesses político-partidários particulares aos interesses gerais da Igreja e do catolicismo na sociedade portuguesa, ou seja, promover uma dinâmica de moralização de cristianização, face ao movimento secularizador que, segundo os católicos, atravessava o país.

### O discurso de Bastos Pina e o Centro Católico Parlamentar (1894)

Apenas na década seguinte este apelo papal teria algum eco, mais concreto. Logo em 1892, Leão XIII envia a encíclica *Au milieu des sollicitudes* aos católicos franceses, estabelecendo a política pontifícia de aproximação ao regime republicano, que marca o início do chamado *ralliement* leonino, a valorização das questões sociais em detrimento da defesa de uma facção ou regime político.

Em Outubro de 1892, na *Declaração do Clero ao Arcebispado de Braga*, um número elevado de padres aderiram publicamente às directrizes de Leão XIII. Amplamente apoiada pelo clero, pela imprensa católica e por um número significativo de católicos, o impacte da política do *ralliement* foi importante para o movimento católico. Como refere Manuel Braga da Cruz, esta tomada de posição eclesiástica «veio marginalizar definitivamente no terreno político religioso, o legitimismo, já secundarizado no terreno político civil, e colocar os católicos perante novas relações de força com o poder político»<sup>4</sup>.

Em Lisboa, seria fundado o jornal *Correio Nacional* (1893), de feição conservadora, mas liberal, que pretendia assumir a constituição de um Centro Católico, de acordo com os princípios formulados pelo *ralliement* leonino.

Por conseguinte, em 1894, dá-se a tentativa de constituição do Centro Católico Parlamentar, no seguimento da intervenção do bispo de Coimbra, Bastos Pina, no Parlamento, com a colaboração de Henrique Barros Gomes e do conde do Casal Ribeiro, entre outros.

Dando cumprimento às instruções do Papa, os bispos portugueses haviam-se reunido em Lisboa, para organizarem a actividade da Igreja. Dias depois, o bispo de Coimbra iria proferir um importante discurso na Câmara dos Pares, onde se reconhece o envolvimento político da Igreja com o Antigo Regime, mas que «hoje todas as coisas estão preparadas para que, entre o Estado e a religião possa haver

---

<sup>3</sup> Manuel Braga da Cruz – *As Origens...*, p. 99.

<sup>4</sup> Manuel Braga da Cruz – Os católicos e a política nos finais do século XIX. *Análise Social*, 61-62 (1980) 265.



uma completa e satisfatória harmonia»<sup>5</sup>. A este discurso e ao posicionamento do clero não terá sido estranha a actuação do núncio apostólico, monsenhor Domenico Jacobini, como intérprete da doutrina leonina.

À semelhança daquilo que ia acontecendo pela Europa, começou a defender-se a constituição de uma organização, que, baseando-se num movimento social, comportasse também uma certa concertação eleitoral dos católicos. Esta tentativa de dar início a um movimento social católico organizado e não à constituição de um partido político, não seria bem entendida por algumas facções. Mantém-se um debate entre a possibilidade de organização de uma entidade suprapartidária que reunisse todos os católicos e o ensejo de criar um partido católico, de facto. Deste modo, procura-se a formação de um «centro parlamentar», que reunisse deputados e pares católicos. Entre os seus apoiantes encontrava-se o conde de Samodães, que chegou a propor a adesão dos dirigentes dos dois partidos políticos do panorama constitucional do país (Partido Regenerador e Partido Progressista). O «centro» deveria impedir as medidas que se opusessem aos ensinamentos da Igreja e fossem contrárias à sua liberdade.

O encerramento das Cortes em 1895, por Hintze Ribeiro, e pouco depois as mortes de Casal Ribeiro (1896) e de Barros Gomes (1898), viriam a originar o fim do Centro Católico Parlamentar. Nas eleições administrativas de 1895, contrariando, em parte, os planos iniciais do Centro e do próprio posicionamento do episcopado, um grupo de católicos iria apresentar candidaturas em nome de vários centros católicos de feição eleitoral, mas não conseguindo a sua eleição.

Contudo, fica a ideia que os católicos devem unir-se em torno do movimento social<sup>6</sup>. A realização do Congresso Internacional de Santo António (1895), com o apoio expresso do núncio Jacobini, desencadeará o aparecimento de uma estratégia social católica. Nesse mesmo ano, surge a revista do convento franciscano de Montariol, *Voz de Santo António*, que será uma das vozes do movimento social católico e da democracia cristã em Portugal. Segue-se o aparecimento dos Círculos Católicos de Operários (1898) e de agremiações populares, permitindo o desenvolvimento dessas novas dinâmicas sociais, associadas às concepções democratas-cristãs. Em 1901, constitui-se o Centro Académico de Democracia Cristã de Coimbra.

---

<sup>5</sup> Manuel Braga da Cruz – Os católicos..., p. 268.

<sup>6</sup> «A política dividia. E, nessa conjuntura, o social aparecia entendido como sendo o espaço de união, na medida em que a esse nível se situavam os problemas a solucionar, isto é, a instância do social apresentava-se como potenciador de mobilização para os interesses entendidos como os “verdadeiros”, da religião e da Igreja». António Matos Ferreira – I República. Catolicismo e Direitas Políticas (Parte II). *História*. 68 (Julho/Agosto 2004) 41.

## Partido Nacionalista (1903)<sup>7</sup>

No início do século XX, o catolicismo português é abalado pela questão Calmon, relacionada com o desejo da filha do cônsul brasileiro do Porto em ingressar numa congregação religiosa contra a vontade paterna. Acicatada e desenvolvida pela imprensa radical, esta situação é utilizada como ataque à presença «ilegal» das ordens regulares em Portugal.

Do interior do catolicismo surgem vozes a reclamar a legalização das congregações, chegando o próprio patriarca D. José Sebastião Neto a apelar junto do rei D. Carlos para solucionar esta questão. Seria o Decreto de 18 de Abril de 1901 do governo de Hintze Ribeiro que viria a acalmar, em parte, os ânimos tanto do lado anticlerical, como do lado católico.

Em plena crise religiosa, retorna a questão da constituição de um partido político católico, ou de um centro nacional, que um pouco à semelhança do fracassado Centro Católico Parlamentar, viesse exercer uma efectiva presença católica na sociedade.<sup>8</sup>

Alguns sectores católicos, influenciados pelos sucessos do Partido do Centro alemão e do Partido Católico Belga na vida política dos respectivos estados, vão procurar formar efectivamente um partido político no país, que resolva, primeiramente, a «crise religiosa» e, seguidamente, a «crise nacional» que assolava a nação.

O movimento desencadeado levaria à criação do Partido Nacionalista. Não sendo, inicialmente, entendido pelos seus instigadores como um partido confessional, mas sim como um partido de feição conservadora<sup>9</sup>, foi logo olhado como o «partido católico». Paulatinamente, a sua própria estrutura interna assumir-se-ia como a verdadeira representante política do catolicismo português.

Não desenvolvendo substancialmente o fenómeno respeitante ao Partido Nacionalista, importa sublinhar que a ascensão do nacionalismo e a sua procura de

---

<sup>7</sup> A minha abordagem ao tema apenas será superficial e de modo a enquadrá-la no esquema que delineei inicialmente. Assim, focarei alguns pontos relacionados com o surgimento dos Centros Nacionais e do Partido Nacionalista para a compreensão da questão da *Voz de Santo António* e das dissensões existentes no catolicismo em torno de nacionalistas e democratas-cristãos.

<sup>8</sup> «Prevenindo a eventualidade de um novo conflito e a publicação de nova legislação desfavorável à igreja, às congregações e aos católicos, o patriarcado e o episcopado conseguem o consenso possível no sentido de se avançar para a constituição de Centros Nacionais, à semelhança do finado Centro Católico e do que se passava na Alemanha e na Bélgica, mas com a expressa indicação de que os bispos não encabeçariam o movimento de constituição dos Centros Nacionais como grupos de pressão.» Amaro Carvalho da Silva – *O Partido Nacionalista no contexto do Nacionalismo Católico (1901-1910)*. Lisboa: Edições Colibri, 1996, p. 43.

<sup>9</sup> Este entendimento do posicionamento desejado para o Partido Nacionalista levantava um problema prático, por causa da existência, no panorama partidário nacional, do Partido Regenerador e do Partido Regenerador-Liberal, vistos como a ala conservadora da política portuguesa. Deste modo, os nacionalistas, assumindo-se como «conservadores», teriam de encontrar uma base de apoio militante, em concorrência com regeneradores e regeneradores-liberais (franquistas).

abranger as dinâmicas da democracia cristã viriam a desencadear a última grande crise do catolicismo português no final da Monarquia Constitucional.

### Questão da *Voz de Santo António* (1908-1910)

Enquanto o país ainda procurava assimilar o espanto causado pelo Regicídio de 1 de Fevereiro de 1908, o catolicismo português via desencadear-se a chamada «questão da *Voz de Santo António*». Como referido anteriormente, este periódico surge no contexto do aparecimento do movimento social católico em Portugal (1895) e vai evoluindo editorialmente para posições de defesa dos princípios da democracia cristã.

A «questão da *Voz de Santo António*» releva por dois motivos essenciais: pelas posições e o confronto que origina na imprensa católica, e pelas consequências que provoca. A suspensão da revista por ordem pontifícia, enviada pelo cardeal Secretário de Estado Merry del Val e imposta a um «contrariado» arcebispo de Braga, violava o princípio da prerrogativa do beneplácito régio, levando a um acérrimo protesto dos liberais e republicanos mais radicais. Estes acusavam o núncio Giulio Tonti e os Jesuítas de influenciarem a Igreja e de subverterem as leis nacionais.

A polémica que opôs a *Voz de Santo António* e a imprensa católica próxima do nacionalismo girava em torno do problema do «voto católico». Mais do que uma simples disputa entre os Franciscanos de Montariol (ou a Ordem Terceira) e os Jesuítas (ou o Apostolado da Oração), tratava-se de um confronto entre posições contrárias sobre o papel e a intervenção dos católicos na vida política portuguesa.

Inicialmente, a revista franciscana apresentara louvor e apoio ao Partido Nacionalista<sup>10</sup>, mas, para a linha editorial da publicação, a progressiva conceptualização deste como um partido confessional não era compatível com o lugar que o católico deveria assumir na sociedade civil portuguesa. Manteve-se ao lado dos nacionalistas, enquanto os viram como alternativa ao sistema político nacional. Porém, a necessidade do Partido Nacionalista de integrar a própria dinâmica política iria obrigá-lo a «subverter» os seus princípios, na perspectiva de Montariol, assumindo as regras do jogo parlamentar e chegando a celebrar acordos eleitorais com alguns dos outros partidos monárquicos.

Para os franciscanos da *Voz de Santo António*, este posicionamento dos nacionalistas não era aceitável e agudizou-se com a questão do «voto» católico. O âmbito desta centrava-se no debate entre o «dever» e a «obrigação» de consciência do católico no acto eleitoral. A partir de 1908, em plena crise da monarquia portu-

---

<sup>10</sup> «(...) os nacionalistas são escutados por toda a gente, em virtude dos seus princípios, do seu programa e, principalmente de algumas boas acções que já praticaram». O 3º Congresso Nacionalista. *Voz de Santo António*. N.º 12 (Dezembro 1907), p. 442.

guesa, os artigos vão reafirmar a diferenciação entre o «social» e o «político» e definir concretamente o lugar do católico, baseando-se no pensamento de Leão XIII (encíclicas *Au milieu des sollicitudes* e *Graves de Communi Re*) e de Pio X (encíclica *Pascendi*). A revista resumia deste modo a atitude face à actuação política do católico:

«se há partidos que se incompatibilizaram com a Igreja é claro que com esses não voto, porque a minha consciência de católico mo proíbe. Mas se os há que são meramente políticos, posso dar-lhes a minha preferência. Depende isso das minhas ideias políticas. Porque não é como católico que eu voto ou que eu vou ao parlamento: é como cidadão, embora seja como cidadão católico.»<sup>11</sup>

Partindo da premissa que o exercício do voto deveria relacionar-se com a consciência individual e a necessidade da resolução dos problemas do país, a revista vai embater contra as tentativas de várias facções católicas que pretendiam a sua união em redor do Partido Nacionalista. Chegou-se ao ponto de associar o acto de não votar neste a um acto de pecado:

«nos dizem que um partido com certo e determinado programa político é um *partido católico*, pelo que é grave pecado deixar de lhe dar o seu voto»<sup>12</sup>.

O Pe. Bartolomeu Ribeiro, franciscano e próximo do Pe. Agostinho Mota (director da *Voz de Santo António*, durante o período da polémica e uma das figuras mais importantes na elaboração das posições dos franciscanos de Montariol) referiria que o:

«Clero nacionalista (do Partido Nacionalista) e alguns sacerdotes da C.J. [= Companhia de Jesus], não absolviam os colegas que militassem noutros partidos. Acusavam-se os nossos sacerdotes de Montariol de absolver a todos sem interrogá-los acerca da sua profissão política»<sup>13</sup>.

Esta observação revela as fricções entre franciscanos e jesuítas, tendo a revista do Apostolado da Oração, o *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*, assumido uma posição contrastante com as páginas da *Voz de Santo António*.

Estas posições da *Voz de Santo António* vão incompatibilizá-la com a maioria da imprensa católica – próxima da Companhia de Jesus – e do nacionalismo, desencadeando uma forte propaganda contra as posições divulgadas na revista. Primeiro a *Revista Católica*, de Viseu, e logo depois, *A Restauração*, de Guimarães.

---

<sup>11</sup> Crónica Ligeira. *Voz de Santo António*. N.º 14 (Fevereiro 1908), contra-capa.

<sup>12</sup> Crónica Ligeira. *Voz de Santo António*. N.º 14 (Fevereiro 1908), contra-capa.

<sup>13</sup> Citação de Pe. Bartolomeu Ribeiro referida por João de Almeida Policarpo – Anteprojecto de um laicismo cristão. *Cultura: História e Filosofia*. Vol. IV (1985) 195, nota 232.

Apenas na Primavera de 1909, o *Novo Mensageiro do Coração de Jesus* viria a escrever contra os ideais democratas-cristãos do periódico franciscano, pelo que não se pode circunscrever a questão da *Voz de Santo António*, à oposição entre esta e a revista jesuíta.

Os primeiros ataques à *Voz* surgiram em Fevereiro de 1908, quando a revista referia categoricamente:

«A consciência de um católico é que o proíbe de votar num partido que se incompatibilize com a Igreja e a religião e não o obriga a votar no “partido católico”»<sup>14</sup>.

Contrariamente às posições acordadas no Congresso do Partido Nacionalista de 1907, onde se tentava assimilar os votos dos católicos ao partido, sob pena de incorrerem numa falta contra a religião católica, a revista franciscana vinha defender que o voto do católico deveria, pois, ser em «dever de consciência» e não em «obrigação de consciência». Para os nacionalistas, esta tese era inconcebível, pois um cidadão católico mantém-se católico no acto eleitoral.

Este caso, que tinha um carácter interno no catolicismo português, porque apesar de envolver uma questão pública, como seja o exercício do voto, estava intrinsecamente relacionado com posições teológicas referentes ao modernismo católico. A sua assunção enquanto assunto nacional foi provocada pela decisão de Roma em suspender a revista *Voz de Santo António*, em Maio de 1910. A publicação da carta do cardeal Secretário de Estado foi mal aceite e mal interpretada pela opinião pública portuguesa.

O crescente protesto anticlerical contra a carta de Merry del Val levou o Governo de António Teixeira de Sousa a tentar tomar conta da questão. O ministro da Justiça, Joaquim Martel, publicou a Portaria de 9 de Julho censurando o procedimento do arcebispo de Braga a respeito do cumprimento da ordem curial e exigindo explicações sobre o caso. D. Manuel Baptista da Cunha tentaria justificar-se, afirmando que o documento se tratava de uma carta particular e não tinha carácter oficial, pelo que não teria sido necessário o pedido de beneplácito.

Nos jornais, a polémica tomava os tons de luta anticongreganista e antijesuíta: *O Século*, *O Primeiro de Janeiro* e *O Mundo* despendiam linhas intermináveis sobre as tentativas conspirativas da Companhia de Jesus e do núncio. A opinião geral era a de que os Jesuítas, na sua «eterna» conspiração na Cúria Romana, haviam conseguido do Papa Pio X a autorização para silenciar os seus opositores dentro do catolicismo português e trazer a união em torno do Partido Nacionalista.

Após a ordem vinda de Roma, os frades de Montariol suspenderam a sua publicação, vindo a contar com o apoio de Manuel Abúndio da Silva, e do seu jornal *O Correio do Norte*, que se assumiram como defensores da integridade

---

<sup>14</sup> Crónica Ligeira. *Voz de Santo António*. N.º 14 (Fevereiro 1908), contra-capá.

teológica daqueles<sup>15</sup>. O antigo Patriarca, D. José Neto, tentou remediar a situação, apelando aos católicos portugueses e ao Papa, intervindo em favor da revista acusada de heresia.

De qualquer forma, a crise gerada em torno da *Voz de Santo António* levou à supressão da Província Portuguesa dos Franciscanos e à sua substituição por um Comissariado Geral, supervisionado por um visitador apostólico sediado em Vigo (Setembro de 1910). Em vésperas da queda da Monarquia, o sentimento anticongreganista e antijesuíta estava mais intenso que nunca.

O caso da *Voz de Santo António* simboliza o confronto existente no catolicismo a respeito das concepções de participação política do católico e daquilo que constituía o fundamento da acção do católico na vida pública – a destriça entre social e político, para a resolução da questão religiosa, mas também dos problemas que a sociedade portuguesa enfrentava no início do século XX.

Por outro lado, representa a incapacidade do catolicismo português em seguir, neste período, uma via de unidade que lhe possibilitasse a constituição de um movimento social, civil e político coeso capaz de sustentar um projecto nacional com o objectivo de, segundo as concepções do tempo, «regenerar a sociedade portuguesa».

Em jeito de conclusão, fica uma frase do artigo relativo ao 3º Congresso Nacionalista de Braga, em Dezembro de 1907, que, em parte, resume algum do espírito dos franciscanos de Montariol: «Salve-se a pátria já que se não pode fazer progredir a religião»<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. António Matos Ferreira – *Um Católico Militante diante da Crise Nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: CEHR-UCP, 2007, p. 261-287.

<sup>16</sup> O 3º Congresso Nacionalista. *Voz de Santo António*. N.º 12 (Dez. 1907), p. 444-445.

---

## EL «APOLITICISMO» DE LA ACCIÓN CATÓLICA ESPAÑOLA: SIGNIFICADO, ALCANCE Y LÍMITES

FELICIANO MONTERO

Esta es una reflexión breve, síntesis de algunos trabajos publicados o en vías de elaboración, especialmente centrada en el tiempo de la 2ª República, pero ampliada a un tiempo más largo, hasta la llamada crisis de la AC española de 1966-68, con una breve referencia comparada a la AC francesa<sup>1</sup>.

### El nuevo modelo de AC de Pío XI

La Acción Católica (AC) propiamente dicha a diferencia del Movimiento Católico (MC) y, sobre todo, de las asociaciones profesionales, sindicales y políticas, es el fruto o resultado de un proceso de maduración del Movimiento Católico que aconseja la conveniencia de una distinción o separación de planos, entre la acción propiamente evangelizadora de la Iglesia, responsabilidad primera de la Jerarquía, y la acción social y política inspirada en valores cristianos, protagonizada y dirigida principalmente por los seglares.

La primera, acción evangelizadora, apostólica, puede reclamar la colaboración de los seglares; es la nueva AC, organizada según el modelo eclesial territorial, desde la parroquia y la diócesis, hasta las organizaciones nacionales e internacionales. Una AC, estrictamente dependiente de la Jerarquía, que actúa por «mandato» apostólico, y recibe de ella consignas y orientaciones, así como el nombramiento de consiliarios. Una AC exclusivamente dedicada a tareas apostólicas, educativas, formativas, y por ello alejada expresamente del compromiso político partidario. Es lo que significa y supone la nota sobre la «naturaleza apolítica» de la AC en la que tanto insisten los manuales de AC<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Este trabajo se inserta en el marco del Proyecto de investigación I+D, HUM2005-02140: *Catolicismo versus secularización: la confrontación de los años treinta*.

<sup>2</sup> Entre esos manuales, el de L. Civardi, el de Zacarías de Vizcarra, J. Azpiazu.

La segunda, acción sindical y política, manteniendo la fidelidad a las orientaciones y directrices de la Iglesia en las que expresamente se inspira, reclama cada vez más una cierta autonomía orgánica. Son los sindicatos y los partidos católicos.

Pero el nuevo modelo de AC es también, en buena medida, una forma de adaptación al nuevo contexto político, al nuevo reto que plantean los regímenes totalitarios, de partido único, en su proyecto de presentarse como «religiones políticas» alternativas, y asumir en exclusiva la formación y encuadramiento moral de la juventud en los nuevos valores del Régimen<sup>3</sup>.

En la relación concordataria que la Iglesia de Pío XI firma con Mussolini no cabe ningún partido o sindicato católico, alternativo a los del Régimen. Sólo cabría con muchas condiciones una AC exclusivamente dedicada a tareas apostólicas, religiosas.

En la práctica, este acuerdo con la Italia fascista o la Alemania nazi es un acuerdo precario, sometido a tensiones. Como sabemos uno de los textos principales de Pío XI en defensa de su modelo de AC era la respuesta a la presión del régimen fascista sobre las organizaciones juveniles de la AC italiana, por su supuesta interferencia en la política<sup>4</sup>.

## La recepción española del nuevo modelo de AC

Desde la España republicana, Angel Herrera, refiriéndose a la conflictiva relación de la Santa Sede con la Alemania nazi, comprendía bien la nueva AC como la nueva manera de hacer frente a un reto mucho más peligroso que el del antiguo anticlericalismo decimonónico. Su conferencia en la Semana Social de Zaragoza (octubre 1934), publicada por Monge y Bernal como prólogo de su libro sobre Acción Popular<sup>5</sup> es un buen reflejo de la recepción española del nuevo modelo por parte de una de las personas, que, según el nuncio Tedeschini, lo comprendía mejor.

Pues informes del nuncio<sup>6</sup>, al final de la Dictadura de Primo de Rivera, antes de la proclamación de la República, señalaban muy críticamente la escasa comprensión por parte de los españoles, comenzando por el propio Primado Segura (director pontificio de la AC) de la nueva AC. En España seguían confundiéndose y mezclándose, según el nuncio, las obras sociales y sindicales católicas con la

<sup>3</sup> E. Gentile – *Le religioni politica fra democrazie e totalitarismi*. Roma: Laterza, 2001.

<sup>4</sup> Cf. E. Preziosi – La relación entre la Iglesia, la Acción Católica y el fascismo. *XX Siglos*. 49 (2001/3).

<sup>5</sup> A. Herrera Oria – Acción Política y Acción Católica. In J. Monge y Bernal – *Acción Popular, Estudios de biología política*. Madrid: Imprenta Sáez Hermanos, 1936, p. 23-45.

<sup>6</sup> Informes del Nuncio Tedeschini. ASV Arch. Nunz. Madrid: 881/1. Cfr. F. Montero – La nueva Acción Católica de Angel Herrera durante la 2ª República. In *La Acción Católica en la II República*. Coord. F. Montero. Madrid: UAH, 2008, p. 19-42.



AC propiamente dicha; y esa confusión era fuente de todo tipo de problemas y provocaban el pesimismo de Segura y su reclamación a la Santa Sede de directrices claras para poner orden, especialmente en el contencioso entre «confesionales» y «profesionales» en el seno del sindicalismo católico obrero. También Tedeschini apuntaba como fuente del pesimismo de Segura su proximidad a los planteamientos del diario integrista *El Siglo Futuro*, que, por otra parte mantenía desde hacía años una denuncia de «modernismo social» sobre el Grupo de la Democracia Cristiana<sup>7</sup>.

### Aplicación histórica del apoliticismo

El análisis de la aplicación del nuevo modelo de AC al catolicismo español, y especialmente de su proclamado «apoliticismo» pasa rápidamente por coyunturas políticas tan opuestas como la dictadura de Primo de Rivera, la Segunda República, y la implantación del nuevo Régimen franquista nacido durante la guerra civil. Una mirada a la comprensión y práctica del principio del apoliticismo en esos tres contextos nos sirve para plantear el significado, alcance y límites de esa relación especial entre la AC y la política en el caso español.

En primer lugar convendría aclarar una cierta confusión conceptual, envuelta en la ambigüedad de la propia expresión de las fuentes, que se traslada fácilmente al análisis de los historiadores. El apoliticismo de la AC en ningún momento se plantea como una forma de abstención del compromiso político, sino como una distinción de planos o separación de espacios: el espacio de la AC y el de los partidos políticos. Por ello más que de apoliticismo sería más correcto hablar de apartidismo o suprapartidismo. Los socios de la AC, fuera de la organización, podrían pertenecer o votar a distintos partidos políticos (ciertamente dentro del abanico más bien limitado de los partidos cuyo programa fuera compatible con los valores y principios cristianos).

Además en el caso de las Juventudes de AC, el apoliticismo era una barrera contra una prematura entrada de los jóvenes en la militancia de los partidos políticos, con el consiguiente desgaste personal. Se entendía la fase juvenil como una etapa eminentemente formativa, educativa, precisamente, entre otras cosas, de preparación para el compromiso público.

Pero claro está la aplicación de este principio general era diferente según el contexto político.

---

<sup>7</sup> Sobre la condena del Grupo de la DC, cf. D. Benavides – *Maximiliano Arboleya (1870-1951)*. Madrid: BAC, 2003; y F. Montero – *El Movimiento Católico en España*. Madrid: Eudema, 1993.

## Durante la Dictadura de Primo de Rivera

Cuando se promulgan las primeras Bases de la AC española, en 1926, la dictadura de Primo de Rivera, identificada en muy buena medida con los valores morales católicos, mantenía una política protectora y benevolente con la Iglesia y el mundo católico, no exenta de ciertas tensiones, sobre todo en Cataluña por la enseñanza del catecismo en castellano o catalán<sup>8</sup>. Muchos propagandistas católicos por su parte colaboraban en las instituciones de la dictadura o eran miembros del intento de partido del Régimen, la *Unión Patriótica*. Por otra parte la suspensión del régimen parlamentario y la ausencia de partidos políticos, colocaba en segundo plano la cuestión de la militancia de los católicos en los partidos políticos. En esa situación era relativamente fácil para la Juventud de AC practicar el principio del «apoliticismo»<sup>9</sup>.

En ese momento, la confusión de planos se operaba más bien en el terreno de la acción sindical. Ahí se enfrentaron claramente las posturas diferentes de dos tendencias encarnadas respectivamente en el jesuita Nevares y el dominico Gafo. Partidario el primero de la confesionalidad estricta de los sindicatos y de todas las obras católicas; así se proclamó en las Bases de Reig, redactadas por Nevares, y más tarde en las conclusiones del 1º Congreso Nacional de la AC<sup>10</sup>. Por su parte Gafo defendió sin éxito la «profesionalidad» de los sindicatos libres, católicos implícitamente en su inspiración de valores, pero no necesariamente de forma explícita. El mismo tenía muy claro el principio de la distinción de planos, que estaba en la base de una correcta comprensión del modelo de AC apostólica. La correspondencia en esos años de los dos mentores (Nevares y Gafo) con el primado Segura, y la de Gafo con el nuncio, revela muy bien las diferencias de criterio; los informes del nuncio a la Santa Sede confirman el significado de esta polémica<sup>11</sup>.

Los trabajos y conclusiones del primer Congreso nacional de la AC y de la primera reunión de consiliarios, revelan la tendencia dominante en la AC española

<sup>8</sup> Sobre la relación de la Iglesia con la dictadura, cf. C. Adagio – *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-30)*. Milan: Unicopoli, 2004.

<sup>9</sup> En el estudio de C. Watanabe – *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española (1923-1936)*. Madrid: UNED, 2003 – hay referencias abundantes a la forma de entender el apoliticismo por parte de la Juventud Católica en los distintos tiempos históricos.

<sup>10</sup> Cf. *Crónica del Primer Congreso Nacional de Acción Católica en España*. Madrid: [s.n.], 1930. El propio Nevares fue el encargado de las lecciones sobre la Acción social obrera, p. 218-285

<sup>11</sup> La posición de Gafo queda muy bien definida en una Conferencia en 1929 en el Centro Cultural Alemán de Madrid, que debió traerles problemas con el nuncio, ante el que se excusa en correspondencia privada. Cf. La correspondencia de Nevares con Segura en Q. Aldea – *Iglesia y sociedad en la España del siglo XX*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, Departamento Enrique Flórez, 1987. Cf. Archivo Nevares. Vol. 3. Madrid: CSIC, [s.d.]; y la de Gafo con el nuncio Tedeschini en ASV, Nunciatura de Madrid.

de esos años finales de la Dictadura de Primo, bajo el fuerte impulso y directriz del Primado Segura.

Por otra parte la naturaleza no fascista del Régimen no planteaba ninguna cortapisa o competencia (como en el caso italiano) a una AC básicamente identificada con los valores nacionales y católicos del Régimen<sup>12</sup>. Un año antes de la proclamación de la República, los obispos de España, colectiva e individualmente expresaron su adhesión y apoyo pleno a la Monarquía en la persona de Alfonso XIII, cuando éste empezaba a ser puesto en cuestión incluso por políticos conservadores<sup>13</sup>.

En todo caso Pío XI en carta remitida al Congreso y al Primado recordaba el significado del apoliticismo de la AC:

«...que siendo por su misma naturaleza (la AC) enteramente ajena de los partidos políticos, no se la puede encerrar en los angostos confines de las facciones. Mas, aunque los católicos están obligados a obedecer a esta gravísima prescripción, no se les prohíbe, con todo, tratar de la política y desempeñar los oficios públicos, con tal de que su actuación no disienta de los preceptos de la doctrina cristiana».

Por lo demás la AC debía formar y preparar a los católicos en los principios morales para su actuación en la vida pública. E incluso, en algunos casos podría actuar colectivamente: «Que si, algunas veces, la agitación política toca también de cualquier modo a la religión y a las costumbres cristianas, propio es de la AC interponer de al suerte su fuerza y autoridad, que todos los católicos, con ánimo concorde, pospuestos los intereses y designios de los partidos, tengan delante de los ojos el provecho de la Iglesia y de las almas y con sus obras lo favorezcan»<sup>14</sup>.

Las cosas empezaron a cambiar en el año de tránsito de la dictadura a la República (1930), cuando la Iglesia empezó a advertir la posible caída de la Monarquía, y con ello el final de una etapa protectora o el comienzo de otra hostil. Ante una amenaza de ese tipo, la AC sin perder su carácter apolítico debía estar dispuesta a una acción política de urgencia, quizá una amplia coalición electoral en defensa de un programa católico mínimo de defensa institucional del estatus de la Iglesia, como advertía ya Pío XI en la carta citada arriba, o según la tradición del tiempo de León XIII (Normas y programa mínimo aprobado en el Congreso Católico de Burgos, 1899).

---

<sup>12</sup> El Congreso se celebró en Madrid del 13 al 17 de noviembre de 1929. El clima y los contenidos del Congreso reflejan bien el modelo de AC de Segura en ese tiempo de afirmación triunfalista.

<sup>13</sup> Cf. J. de la Cueva – El rey católico. In – *Alfonso XIII. Un político en el trono*. Ed. J. Moreno Luzón. Madrid: Marcial Pons, 2003, p. 277-306. La documentación en el Archivo de Palacio.

<sup>14</sup> Carta de SS Pío XI sobre la Acción Católica en España (6 noviembre 1929). *Crónica del 1º Congreso*, p. VIII.

## Durante la 2ª República

Una vez proclamada la República e iniciado el periodo constituyente, la Iglesia española, siguiendo las directrices vaticanas, y aplicando el principio accidentalista del «mal menor», decidió aceptar el nuevo Régimen e iniciar una negociación para conseguir un estatus «libre» en la Constitución laica futura. En ese marco accidentalista y posibilista, la relación de la AC con la política, y en concreto con el Régimen republicano tenía que replantearse y plasmarse en unas nuevas Bases. Estas fueron elaboradas en las primeras reuniones de los Metropolitanos, bajo la presidencia de Vidal i Barraquer, en 1931. La novedad principal de las nuevas Bases en relación con las de 1926 es que concedían un cierto grado de autonomía, dentro de la organización de la AC, a las «obras sociales y económicas», es decir a los sindicatos, a la vez que adoptaban ahora el criterio de la «profesionalidad» sobre el de la «confesionalidad»<sup>15</sup>.

En cuanto a la relación con la política, en el contexto de un régimen parlamentario como el de la República, la separación y distinción entre la «acción católica» y el partido o los partidos políticos católicos, según el modelo de Pío XI, era la alternativa más adecuada desde la perspectiva posibilista de la Iglesia. La adaptación al régimen republicano hacía necesario y posibilitaba la puesta en práctica de ese principio de separación, que implicaba la asunción por parte de los católicos de un estatus de ciudadanía no privilegiada.

Por ello desde el primer momento la Iglesia planteó por un lado la reorganización de la AC sobre nuevas Bases, y por otro la configuración de un partido católico, lo más amplio y unitario posible, capaz de integrar las distintas tendencias o sensibilidades, en el marco de la nueva legitimidad republicana, es decir dejando a un lado la nostalgia de la restauración monárquica.

Ambos proyectos estaban desde luego relacionados, obedecían a la misma estrategia posibilista, estaban impulsados y dirigidos por los mismos hombres de la ACNP, pero eran claramente distintos. Se podría hablar de una cierta división del trabajo entre el liderazgo de Angel Herrera como presidente de la AC y Jose María Gil Robles como líder de Acción Popular-CEDA.

La separación de los dos espacios de presencia e influencia pública, la AC y el partido político, no excluía la «doble militancia», pero sí la doble responsabilidad. Los dirigentes de AC no podrían serlo de los partidos políticos; los símbolos y banderas de la AC no deberían estar presentes como tales en los actos políticos; la Juventud de AC debía retrasar al máximo su militancia directa en la política.

---

<sup>15</sup> Una síntesis breve de la AC en la República en F. Montero – El Movimiento católico en España. In *La Acción Católica en la 2ª República*. Coord. F. Montero. Alcalá de Henares: UAH, 2008. Actas de un seminario celebrado en la Universidad de Alcalá, en septiembre del 2007, se aborda ampliamente la cuestión del apoliticismo de la AC.

Además, y no menos importante, esta separación de espacios permitiría a los católicos el ejercicio de un cierto pluralismo político, conjugando la unidad fundamental en torno a unos valores e intereses de la Iglesia con una cierta pluralidad de opciones políticas. Aunque en la práctica la AC avalaba, aconsejaba, la opción de Acción Popular; y así fue percibido y denunciado por los católicos integristas y monárquicos; lo que explica que en sus medios se criticara fuertemente esa identificación o proximidad entre la nueva AC y la CEDA como una posición que traicionaba las esencias del catolicismo político tradicional español, es decir su identificación con la Monarquía<sup>16</sup>.

Desde la perspectiva republicana gubernamental y laica tampoco se apreciaba (o se quería apreciar) esa distinción, y de hecho tendían a considerarse los actos de la AC como acciones directamente políticas.

La propia Iglesia, consciente de esa identificación de la opinión pública entre la AC y la política católica tradicional, aconsejó prudentemente no hacer públicas las nuevas Bases de la AC, aprobadas por el Vaticano en 1932, hasta avanzado 1933; y emprender discretamente la reorganización de la AC de acuerdo con las nuevas Bases.

Una de las actividades de la AC republicana con un contenido más político y propagandístico fue la organización de una serie de «Semanas Pro Ecclesia et Patria», que se plantearon como una respuesta propagandística a la Ley de Congregaciones de 1933.

Indudablemente la radicalidad de la política secularizadora, en los artículos de la Constitución, y en la normativa anterior y posterior, frustró los primeros intentos de pacto (contactos y negociaciones de Vidal con algunos ministros y políticos), y alentó el desbordamiento de la estricta separación. La urgencia de la «defensa de la Iglesia» y de los valores en juego invitaba a los socios de la AC, y especialmente a los jóvenes, a la militancia política. Los llamamientos de los dirigentes a posponer ese ingreso en la política fracasaron en la medida que la política se polarizaba y radicalizaba. Especialmente en el tiempo corto del *Frente Popular*, febrero a julio del 36, las opciones más radicales y violentas se hacían más atractivas. De modo que dentro del tiempo corto de la República habría que distinguir etapas: una primera fase de adaptación, intento frustrado de negociación en la fase constituyente, y de organización de una reacción social y política eficaz frente a las políticas secularizadoras del primer bienio. La ley de Congregaciones, aprobada en el límite de ese tiempo, marca el punto más alto de la confrontación. El triunfo electoral de la CEDA en las elecciones de noviembre de 1933 y el gobierno de centro derecha, radical-cedista, presidido por Lerroux, abría una

---

<sup>16</sup> En la correspondencia de Vidal i Barraquer con el nuncio Tedeschini hay varias quejas sobre el comportamiento de los integristas y los monárquicos; en la documentación de la nunciatura hay algunos expedientes que revelan la crítica de los monárquicos a la política de la CEDA y a la AC de Herrera.

posibilidad de cambio desde dentro de la legalidad republicana; parecía confirmar la validez de la estrategia posibilista de la CEDA y la AC. En el segundo bienio no se eliminaron las medidas secularizadoras, pero se suavizaron o frenaron en su aplicación; en el horizonte estaba la posibilidad de una reforma constitucional que afectara a los controvertidos artículos. Es en ese bienio, cuando a la vez que se consolidaba la CEDA, se expandía la nueva organización diocesana y parroquial de las ramas de la ACE.

Una cuestión central para valorar el «apoliticismo» de la AC en el tiempo republicano es analizar la relación de las organizaciones y los miembros de la AC con la CEDA. Monge y Bernal en su estudio sobre Acción Popular reconoce de forma bastante explícita esa relación, por más que prologa su libro con una reflexión de Angel Herrera sobre la relación de la AC con la política. Se trataba de una conferencia pronunciada en la Semana Social de Zaragoza (octubre 1934) sobre la AC y la política, que partía de la constatación del nuevo reto que la «religión política» del nazismo significaba a la acción de la Iglesia<sup>17</sup>.

Monge dedica sendos capítulos de su libro al estudio de las bases juveniles y femeninas del partido, estrechamente relacionadas con las respectivas organizaciones de la AC. Elogia y pondera en concreto la eficaz contribución de las Mujeres de AC en la implantación del partido y especialmente en la propaganda electoral de las elecciones generales de 1933: «Fue a manera de un ensayo, y, en verdad, no es posible hacerlo mejor, con más perseverancia, con más valor, con más acierto»<sup>18</sup>.

Igualmente se refiere a la estrecha relación entre las Juventudes de AC y la Juventudes de Acción Popular, discutiendo en cierto modo con Angel Herrera sobre la conveniencia y la posibilidad de aplicar de forma estricta la recomendación de aplazar la militancia política de los jóvenes, en una coyuntura tan especial como la de la 2ª República<sup>19</sup>.

También se había intentado, aunque con muy poco éxito, utilizar el sindicalismo católico como una base obrera de Acción Popular; pero en este terreno, según el propio Monge reconoce, se había avanzado muy poco. Era más un proyecto que una realidad.

<sup>17</sup> A. Herrera Oria – Acción Política y Acción Católica. In J. Monge y Bernal – *Acción Popular, Estudios de biología política*, p. 23-45.

<sup>18</sup> J. Monge y Bernal – *Acción Popular, Estudios de biología política*, p. 216. Inma Blasco, plantea bien la relación de las Mujeres de AC con la política en los años 20 y 30; en su libro *Paradojas de la ortodoxia. Políticas de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza: P.U. de Zaragoza, 2003; y Las ramas femeninas de la AC durante la 2ª República: de la política al apostolado. In *La AC en la 2ª República*. Coord. F. Montero. Madrid: UAH, 2008, p. 43-72.

<sup>19</sup> Herrera insiste de forma recurrente en esta idea. Sobre la difícil aplicación práctica de la consigna del «apoliticismo» en la Juventud de AC, cf. Ch. Watanabe – *Confesionalidad católica*.

Jose Ramón Montero<sup>20</sup>, en su estudio clásico sobre la CEDA, basándose en buena medida en la información facilitada por Monge, planteó bien los canales comunicantes entre la AC y la CEDA. Lo que ocurre es que faltan estudios concretos, diocesanos, provinciales, de esa relación. Y, por otra parte, hay que valorar la militancia de católicos, socios o no de la AC, en los otros partidos católicos, carlistas, monárquicos.

### Durante la guerra civil, 1936-39

Tras el fracaso del pronunciamiento militar del 18 de julio de 1936, y su conversión en un movimiento cívico-militar, el «alzamiento nacional», el catolicismo político y en concreto los asociados de la AC se identificaron y alinearon de forma natural en ese bando. La Juventud de AC aportó inicialmente sus propias milicias en los frentes militares, y las Mujeres y jóvenes de AC desempeñaron en la retaguardia las tareas de sostenimiento y apoyo<sup>21</sup>. Pero en la lucha inicial entre las distintas tendencias por la configuración ideológica y política del nuevo régimen emergente se manifestaron algunas tensiones, en alguna medida análogas a las que se habían manifestado en la Italia de Mussolini.

Los consiliarios de la Juventud Católica expresaron en una reunión en Irache (Navarra) en abril de 1938, su preocupación por la pervivencia de la Juventud Católica como una organización distinta, no incompatible, con el nuevo partido unificado FET y de las JONS. En las ponencias y conclusiones de esa reunión se expresaba la compatibilidad y la especificidad de las organizaciones de AC frente a las posibles pretensiones de su desaparición<sup>22</sup>.

La publicación de esos trabajos fue previamente enviada por Albert Bonet (que había sido consiliario de la Federació de Jovens Cristians de Cataluña, a Monseñor Pizzardo, con el deseo de que permitiera publicar una entrevista con él sobre la experiencia de la AC italiana en su relación con el régimen de Mussolini. Pero Pizzardo no creyó oportuna esa publicación, y en su lugar envió una Introducción en el que se citaban las directrices pontificias<sup>23</sup>. La Introducción comenzaba

---

<sup>20</sup> J. R. Montero Gibert – *La CEDA: el catolicismo social y político de la II República*. Madrid: Mº Trabajo, 1977.

<sup>21</sup> Sobre el clima de adhesión de la Juventud Católica al levantamiento Cf. V.E. Tarancón – *Recuerdos de Juventud*. 1984; en el periódico de la Juventud de AC, *Signo*, de los años de guerra hay abundantes testimonios. Ch. Watanabe está trabajando este tema.

<sup>22</sup> *Juventud de Acción Católica. Ideal y Organización*. Semana sacerdotal, Monasterio de Irache (25-30 abril). Pamplona: Secretariado diocesano de la AC, 1938. En el prólogo del obispo Olaechea se habla de más de 200 sacerdotes reunidos.

<sup>23</sup> Cf. Expediente de este episodio en fondo Pizzardo del Archivo histórico del Consilium de Laici, Roma; Monseñor Pizzardo acababa de ser nombrado, el 26 de marzo de 1938, Presidente del Ufficio Centrale per

planteando de forma directa la cuestión: «Hay quien cree que es inútil hablar de Acción Católica en la Nueva España, pues siendo el nuevo Estado Católico, aquella ha dejado de ser necesaria y obligatoria. Sin embargo quien considere atentamente las cosas, no podrá menos de reconocer que, aún en el Estado Católico, es necesaria la Acción Católica». Y más adelante citando un texto de Pío XI se recordaba «la Acción Católica no sólo no es incompatible con ningún país y con ninguna forma de Régimen, sino que es, en relación con el Estado, un noble ejercicio de caridad social, en cuanto coopera, en la forma dicha, al bienestar de la Nación».

De hecho en las ponencias destinadas al tema, «La Acción Católica y el Estado autoritario católico», se planteaba la posibilidad de una coexistencia y colaboración beneficiosa para ambas partes, según el modelo austriaco de Dollfuss<sup>24</sup>.

### Durante el franquismo

Los estudios más recientes sobre el primer franquismo han analizado el peso relativo del proyecto fascista-falangista, su peculiaridad católica-falangista (Laín), y sus dificultades para hacer hegemónico ese proyecto en el conjunto de las instituciones del nuevo régimen, en competencia precisamente con el peso de la Iglesia católica. Es un tema esbozado pero no bien estudiado del todo. Desde luego las tensiones entre la Falange y la Iglesia existieron especialmente en los primeros años. El cardenal Gomá a pesar de su influencia en el entorno de Franco no pudo evitar la desaparición o asimilación de las organizaciones profesionales católicas, los «Estudiantes católicos», la bien implantada Confederación nacional católica agraria, y los sindicatos obreros católicos, en la única organización sindical, vinculada al Partido único, FET<sup>25</sup>.

Pero como en el caso de Italia, la AC podría sobrevivir como organización específica de la Iglesia, reducida a tareas apostólicas y religiosas, bajo el control de los obispos, máxime cuando, por otra parte, los ideales y valores que promovía esa AC eran plenamente coincidentes con los del «Movimiento Nacional». Por lo que las tensiones Falange-AC eran más la expresión de rivalidades por el control de

---

l'Azione Cattolica; y en su calidad recibió una serie de informes sobre las vicisitudes de la AC española en esos años.

<sup>24</sup> *Juventud de Acción Católica. Ideal y Organización*. Ponencia XIII, p. 182-201; en el que se encuesta la realidad italiana ( un texto muy censurado a partir de la entrevista con Pizzardo), y la buena relación de la Juventud Patriótica y la Juventud Católica en la Austria de Dollfus; con una muy breve referencia también al Portugal de Salazar y Cerejeira. La ponencia XIV, más breve, abordaba directamente «La Juventud de AC y la FET y de las JONS», p. 203-209.

<sup>25</sup> Cf. M<sup>a</sup> Luisa Rodríguez Aisa. – *El cardenal Gomá y la guerra de España*. Madrid: CSIC, 1981; Isidro Gomá y Tomás – *Archivo Gomá: documentos de la guerra civil*. Eds. J. Andrés Gallego y A. Pazos. 12 vols. Madrid: CSIC, 2001-2009. En los volúmenes publicados de dicho archivo se podrán rastrear esas tensiones.



espacios de influencia en la educación, formación, censura moral, que divergencias ideológicas; aunque también hubiera algunas.

Las nuevas Bases de la AC, aprobadas por los metropolitanos en 1939, significaban la adaptación a este nuevo marco político y reparto de influencias. En esas Bases apenas había lugar para la AC especializada por ambientes sociales y profesionales que tanto desarrollo estaba adquiriendo en esos momentos en Europa, y que habían empezado a emerger en la España republicana, en el seno de la Juventud de AC (la JOC, la Juventud campesina). Por otra parte y a diferencia del tiempo republicano se reforzaba la autoridad central del Primado de Toledo (Gomá), y la de cada obispo en su diócesis frente a cualquier tipo de hegemonía seglar.

Acabada la segunda guerra mundial con la derrota de los fascismos, el franquismo, como se sabe, necesitó ocultar un poco su cara más falangista y resaltar, en cambio su faz católica. El nombramiento como ministro de Exteriores del hasta ese momento presidente de la AC, Alberto Martín Artajo, buscaba legitimar el régimen católico en las redes internacionales de la AC. El ministerio apoyó al máximo esa participación, pero a medio y largo plazo, los contactos internacionales de los católicos españoles también les abrieron nuevos horizontes democráticos.

En la negociación final del Concordato de 1953 uno de los puntos conflictivos fue definir bien el lugar específico de la AC como organización de Iglesia, alejada de cualquier actividad política y sindical. Pues en 1951 la implicación de la Acción Católica obrera, la HOAC, en la huelga de tranvías de Barcelona ya había revelado problemas que no harían sino crecer en los años siguientes, especialmente en los 60<sup>26</sup>.

En 1962 la implicación de los militantes de la AC obrera en la huelga de Asturias, tenía que hacerse anónimamente, para no comprometer la naturaleza apolítica de la AC.

En los años 60<sup>3</sup> se fue difundiendo rápidamente en el seno de la AC, en todas sus organizaciones, el modelo de la AC «especializada», con su método de formación, la Revisión de Vida, y su proyección al «compromiso temporal». Una proyección social y política que de forma natural llevaba a la militancia política y sindical, imposible por otra parte en el régimen de partido y sindicato único de la España de Franco<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> En Tusell, J. – *Franco y los católicos. la política interior española entre 1945 y 1957*. Madrid: Alianza, 1984 – se estudia detalladamente esa etapa de la relación de la ACNP; el problema del estatuto de la AC en el Concordato de 1953; y las tensiones entre los ministros católicos (Artajo y Ruiz Jiménez) por la implicación de la AC obrera en la huelga de tranvías de 1951.

<sup>27</sup> Sobre la evolución de la AC española de los años 60 hacia el compromiso temporal, cf. F. Montero – *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la AC especializada*. Madrid: 2000, UNED. Sobre la implica-

Según el análisis de los politólogos <sup>28</sup> la Iglesia juega en un régimen autoritario roles alternativos a los de los partidos políticos: formación de cuadros y militantes, elaboración de programas mínimos, portavoz de los que no pueden expresar legalmente sus quejas o reivindicaciones (función tribunicia). Lo hace directamente a través del mensaje pastoral de los clérigos y obispos, o bien indirectamente a través de los militantes de la AC especializada. Este es el papel que jugaron, especialmente en los años 60' y en el final del franquismo las organizaciones católicas, y en especial la AC especializada. Al hacerlo, plantearon un reto al Estado y al Concordato que expresamente limitaba la actividad de la Acción Católica, y a la propia Iglesia institucional que seguía legitimando o respetando el régimen político autoritario, incluso después de la *Gaudium et Spes*. Por un lado el Gobierno reclamaba a la Jerarquía el control y la censura de su AC; por otro, la Jerarquía reclamaba a la AC obediencia al «mandato apostólico» y respeto al principio del «apoliticismo». La AC por su parte respetaba esos principios, distinguiendo la militancia apostólica en las organizaciones de AC, que no podía ir más allá de juicios y declaraciones morales, de la militancia política a título individual en plataformas y grupos políticos o sindicales clandestinos.

En esa situación ambigua se planteó la mal llamada «crisis» de la AC española de 1966-68, que en realidad no fue tanto una crisis interna (que también), sino un conflicto disciplinar entre la Jerarquía y la AC especializada. Un crisis o un conflicto de naturaleza eminentemente política por la distinta posición de la Conferencia Episcopal y de la Acción Católica en relación con el Régimen de Franco tal como se autodefinía en la Ley Orgánica de 1967<sup>29</sup>.

### Una mirada comparativa: la crisis de la JEC francesa y de la española

Una comparación del conflicto de la JEC española con la Jerarquía, en el contexto de la crisis general de la ACE de 1966, con el de la JEC francesa con su Jerarquía en 1965, permite situar la cuestión de la relación de la AC con la política en un marco comparado. Desde luego hay elementos análogos, como subraya el obispo Guerra en su versión documental de la crisis de la AC española<sup>30</sup>. En ambos

ción de la AC obrera en la huelga de Asturias, cf. *Las huelgas de 1962 en Asturias*. Ed. R. Vega García. Oviedo: Trea, 2002.

<sup>28</sup> G. Hermet – *Los católicos en la España franquista*. 2 Vols. Madrid: CIS, 1985. El planteamiento teórico conceptual en el vol. 1º.

<sup>29</sup> Sobre la crisis de la ACE de 1966-68, F. Montero – *La AC y el franquismo*; y Antonio Murcia – *Obreros y obispos en el franquismo*. Madrid: Edic. Hoac, 1995; la versión de la Jerarquía en J. Guerra Campos – *Crisis y conflicto de la Acción Católica española y otros órganos nacionales de Apostolado seglar desde 1964*. Madrid: ADUE, 1989.

<sup>30</sup> J. Guerra Campos – *Crisis y conflicto*, p. 179-233.

casos la militancia seglar reclamaba una mayor autonomía en los juicios morales públicos, con toda su implicación política; mientras que la Jerarquía, apelando al principio del «mandato apostólico» y al «apoliticismo» ponía barreras a esa proyección política y sindical de la organización apostólica. A ambas organizaciones apostólicas se les criticaba por su «temporalismo», denunciando una supuesta confusión entre el plano del compromiso apostólico y el del compromiso político partidario. Una tensión que al margen de la vigilancia de la Jerarquía creaba tensiones y crisis interna de identidad en los militantes (por la doble militancia), y en las organizaciones (en la búsqueda de su especificidad y su pertinencia).

Sin embargo también se pueden apreciar diferencias importantes entre ambos conflictos. En el caso de la JEC francesa la militancia sindical y política, compatible o no con la permanencia en el movimiento apostólico, era una posibilidad legal, alternativa. La distinción o separación de planos podía ejercerse de forma normal. En el caso de la JEC española (y lo mismo podría decirse de los otros movimientos de AC especializada), la alternativa política o sindical sólo podía ejercerse en las condiciones propias de la clandestinidad. La tentación de utilizar la cobertura jurídica del estatus concordatario de la AC para desarrollar actividades propiamente políticas o sindicales era muy alta; estaba en cierto modo justificada, y de hecho, como sabemos fue ampliamente utilizada, desde dentro por los militantes, y desde fuera por los partidos y sindicatos clandestinos. Los líderes de Partido Comunista español explotaron al máximo esta cobertura y colaboración, y «a posteriori» han reconocido la importancia de ese factor en la expansión de las actividades de oposición y desgaste del Régimen franquista.

En el breve recorrido efectuado por los distintos tiempos o contextos históricos se ha podido apreciar la precariedad o difícil aplicación en la práctica del principio del «apoliticismo» en la AC. Dificultad que nace quizá de la propia ambigüedad del criterio, y que por otra parte explica su flexibilidad para adaptarse a distintos contextos y coyunturas políticas. Lo paradójico es que el propio proceso de maduración del laicado hacia su autonomía y protagonismo en el seno de la Iglesia, en los años 50' y 60', tal como se expresaba en los Congresos Internacionales de Apostolado Seglar de esos años, y finalmente reconoció el Concilio, ponía en cuestión el modelo de la AC de los años 20.



---

## ASPECTOS DA MOTIVAÇÃO RELIGIOSA NA IMPRENSA CATÓLICA OPERÁRIA

SANDRA DUARTE

### 1. Introdução

O século XIX foi o palco de importantes mudanças na indústria europeia. Mudanças essas que originaram uma agudização dos problemas sociais<sup>1</sup>. Para dar-lhes resposta, o papa Leão XIII publicou, em 15 de Maio de 1891, a encíclica *Rerum Novarum*, cujo intuito era chamar a si a classe operária, advertindo-a para o perigo do socialismo e posicionando-se em prol do direito à propriedade privada e contra a exploração patronal. Esta encíclica constitui um texto inaugural da doutrina social da Igreja Católica que fez do operariado o seu novo terreno de batalha. Convocava para o centro dos debates a questão social.

Nesse contexto, o papa Pio XI lançou um apelo ao laicado, no início dos anos 20, para que se criasse um movimento social com o objectivo de recristianizar todos os sectores da sociedade: agrário, escolar, independente, operário e universitário<sup>2</sup>. Nascia então a Acção Católica, cujos princípios ficaram estabelecidos na encíclica *Ubi Arcano Dei Consilio* de 23 de Dezembro de 1922<sup>3</sup>. Apelava a um apostolado organizado sob mandato hierárquico, instigando os leigos a seguirem a sua vocação de construtores responsáveis da sociedade. A Acção Católica Portuguesa (A.C.P.) viria a ser fundada a 16 de Novembro de 1933<sup>4</sup>, uns meses após a aprovação da Constituição do Estado Novo. Era uma convergência entre os edificadores do regime e os responsáveis da instituição religiosa para delimitar o espaço de intervenção dos católicos na sociedade portuguesa. Confinada à actuação

---

<sup>1</sup> Cf. Jean-Pierre Rioux – *A revolução industrial*. Lisboa: Dom Quixote, 1982, 279 p.; e Armando Castro – *A revolução industrial em Portugal no século XIX*. Porto: Limiar, 1978, 255 p.

<sup>2</sup> Cf. Paulo F. Oliveira Fontes – *Elites católicas na sociedade e na igreja em Portugal: o papel da acção católica portuguesa: 1940-1961*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Ciências Humanas, 2006, p. 376-386.

<sup>3</sup> Cf. *Sobre a Paz de Cristo no reino de Cristo: Ubi Arcano*. Rio de Janeiro: Vozes, 1950, 32 p.

<sup>4</sup> Cf. *Guia da acção católica portuguesa*. Lisboa: Tip. Rádio Renascença, 1946, 74 p.

religiosa, moral e social, era-lhe vedada qualquer intromissão na esfera política. O seu objectivo consistia em propagar «cada vez mais o reino de Jesus Cristo na vida particular do Homem, no remanso doméstico e na vida pública dos cidadãos»<sup>5</sup>.

No seio do laicado organizado, o sector operário era um dos mais activos. Era constituído por três organismos, cada um deles com uma secção masculina e feminina, que correspondiam a três etapas da vida: as Pré-Juventudes Operárias Católicas (PRÉ-JOC e PRÉ-JOCF) para as crianças; as Juventudes Operárias Católicas (JOC e JOCF) para os jovens; e por fim, as Ligas Operárias Católicas (LOC e LOCF)<sup>6</sup> para os adultos com mais de 30 anos ou já casados. Estendiam a sua acção à assistência espiritual e material dos operários, à formação religiosa e moral e à fundação e divulgação da «boa imprensa». Esta foi um dos instrumentos usados para despertar a motivação religiosa nos seus militantes.

Nesse âmbito, parece interessante analisar de forma pormenorizada a ideia de motivação religiosa de forma a entender como se manifestava nos órgãos jornalísticos operários da A.C.P. e quais eram os seus propósitos.

Perante a dimensão da temática, este estudo limitar-se-á ao período pós-encerramento do jornal *O Trabalhador*, ou seja, após 1948<sup>7</sup>. Abrange, portanto, uma fase importante da história da Igreja Católica em Portugal. Com efeito, os anos 50 ficaram conhecidos, no seio do catolicismo português, como a década dos Grandes Congressos<sup>8</sup>, ao que se seguiu, a partir de 1958, um período de tensões. Esse ano coincidiu com as eleições presidenciais e a candidatura de Humberto Delgado, bem como, com a vinda a público do pró-memoria do Bispo do Porto<sup>9</sup>. Estes eventos exerceram uma influência notável em alguns sectores católicos, nomeadamente, operários, como o ilustram os seus diferentes órgãos jornalísticos.

## 2. A imprensa católica operária

De forma a concretizar os seus objectivos de recristianização da sociedade, a A.C.P. apostou no uso da imprensa como meio de propaganda dos seus ideais

<sup>5</sup> Pinho Mariano – *Carta Magna da Acção Católica Portuguesa*. Braga: Apostolado da Oração, 1939, 226 p.

<sup>6</sup> Sobre a LOC e a LOCF, leia-se AA.VV. – *A Igreja no Mundo Operário. Contributos para a História da Liga Operária Católica e da Liga Operária Católica Feminina (1936-1974)*. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2002, p. 58-65.

<sup>7</sup> Sobre esse assunto, consulte-se Domingos Rodrigues – *Abel Varzim: apóstolo português da justiça social*. Lisboa: Rei dos Livros, 1990, 260 p.

<sup>8</sup> Cf. José Pinharanda Gomes – *Os Congressos Católicos em Portugal (subsídios para a História da cultura católica portuguesa contemporânea, 1870-1980)*. Lisboa: Secretariado para o Apostolado dos Leigos, 1984, 211 p.

<sup>9</sup> AA.VV. – *D. António Ferreira Gomes. Nos 40 anos da Carta do Bispo do Porto*. Lisboa: Multinova, 1998, 233 p.

sociais<sup>10</sup>. Assim, com a criação da A.C.P, deu-se uma expansão da imprensa especializada. Segundo o *Boletim da Acção Católica* de Maio-Junho de 1954, a A.C.P. contava vinte publicações periódicas, algumas com títulos bastante sugestivos quanto às suas aspirações<sup>11</sup>. Cada organização fundou o seu órgão de modo a dar a conhecer as suas actividades junto dos seus (potenciais) militantes e divulgar a doutrina social da Igreja. Ao abrigo da Concordata de 1940, nenhuma destas publicações eram sujeitas à censura prévia, pelo menos até à chegada ao poder de Marcelo Caetano. Em finais de 1969, esta situação seria alterada com a obrigação, imposta pelo regime, de submeter todos os jornais ao exame prévio<sup>12</sup>.

Dos movimentos infantis operários, apenas a PRÉ-JOCF publicava uma revista nos anos 50. Intitulava-se *Pr'a Frente*. Porém, a partir de Abril de 1960, as PRÉ-JOCF, PRÉ-JACF e PRÉ-JECF juntaram os seus esforços para lançar uma revista única, *Girassol* que, por sua vez, deixou de ser publicada em Junho de 1974<sup>13</sup>.

As organizações juvenis lançaram na década de 40 dois jornais: *Vida e Alegria*, reservado às raparigas<sup>14</sup>; e *Juventude Operária*<sup>15</sup>, para os jovens trabalhadores. Contrariamente às outras publicações da A.C.P., este último começou a ser sujeito a censura em 1955<sup>16</sup>, no ano do Iº Congresso Nacional das Juventudes Operárias Católicas<sup>17</sup>, pela natureza dos assuntos versados e dos debates subsequentes. Desde a sua criação, em 1945, o movimento juvenil operário foi visto com suspeita pelo Estado Novo pelas suas tomadas de posição no campo social, sendo objecto de uma vigilância constante por parte da polícia política.

As Ligas Operárias também difundiam várias publicações. De 1945 a 1974, a LOCF publicou apenas uma revista: *Lar e Trabalho*. Pelo contrário, a LOC mudou várias vezes de órgão oficial. Em 1953, o jornal *Lutador Cristão* (1949-1952) veio substituir *O Trabalhador*, suspenso definitivamente em 1948 pelos serviços de censura, sob pretexto de ser «o mais execrável elemento de desorientação dos espíritos, de deformação da verdade e abastardamento da dignidade dos que trabalham»<sup>18</sup>. Porém, no Conselho-Geral de Novembro de 1952, foi decidido, mudar o formato

<sup>10</sup> Cf. Félix Morlion – Metodologia da Acção Católica: o despertar dos leigos, a Acção católica e a opinião pública. *Separata da Lumen*. Lisboa: União Gráfica, 1941, 36 p.

<sup>11</sup> O melhor exemplo disso é a revista com o título *Lar e Trabalho*.

<sup>12</sup> Cândido Azevedo – *A censura de Salazar e Marcelo Caetano : imprensa, teatro, televisão, radiodifusão, livro*. Lisboa: Caminho, 1999, p. 455-473.

<sup>13</sup> Saiu uma segunda série em 1978 cuja actividade acabou em 1985.

<sup>14</sup> Foi divulgado de 1943 a 1974.

<sup>15</sup> Ainda está a ser publicado. Tornou-se o jornal da JOC e da JOCF em 1974.

<sup>16</sup> Cf. PT/TT/SNI-DSC/9/401.

<sup>17</sup> Cf. Narciso Rodrigues – A J.O.C. na década de 50. In *Reflexão Cristã*. Cascais: Centro de Reflexão Cristã, 1987, p. 51-64.

<sup>18</sup> Maria Inácia Rezola – *O sindicalismo católico no Estado Novo*. Lisboa: Estampa, 1999, p. 268-270.

e o título do *Lutador Cristão*. Em Fevereiro de 1953, foi então lançado o mensário *Voz do Trabalho*<sup>19</sup> cuja existência perdurou até Abril de 1974<sup>20</sup>.

Para além destas publicações, as organizações publicavam revistas exclusivamente destinadas à formação de responsáveis e militantes e à orientação das reuniões (temáticas a abordar, textos a ler, entre outros). Exemplos disso são o *Guia de Responsáveis de Novas* (1951-1968) da JOCF ou o *Boletim de Militante* (1943-1978) da JOC e da LOC.

Assim sendo, a imprensa operária da A.C.P. procurava adaptar-se ao alvo a recristianizar. A divisão por faixas etárias e por géneros permitia-lhe responder melhor às expectativas e aos problemas de cada um e, portanto, atrair as massas trabalhadoras. Para isso, não versava apenas temáticas estritamente religiosas. Na imprensa masculina, muitas eram as rubricas desportivas<sup>21</sup>; na feminina as páginas dedicadas à culinária, às artes manuais e à moda multiplicavam-se<sup>22</sup>; e, a revista infantil *Girassol*, enchia-se de jogos e bandas desenhadas.

Para propagar a sua imprensa, a A.C.P. incentivava os leigos a levar o jornal à casa dos amigos, deixá-los nos cafés ou no local de trabalho. Ler e divulgar a imprensa católica era considerado como uma acção em prol da recristianização do meio.

### 3. Métodos de acção

No intuito de melhor formar os seus militantes, a JOC implementou a metodologia de trabalho baseada na trilogia: *Ver, Julgar, Agir*, criada pelo fundador do jocismo, Joseph Cardijn (1882-1967)<sup>23</sup>, posteriormente consagrada pelo papa João XXIII na encíclica *Mater et Magistra*, em 1961<sup>24</sup>.

A primeira etapa, *Ver*, tinha por objecto colocar o militante perante a realidade social para que examinasse o que se passava no seu meio e no mundo porque a Igreja devia estar consciente do mundo em que se encontrava o povo e ela mesma. Para concretizá-la, os organismos usavam inquéritos com temáticas específicas<sup>25</sup>. A

<sup>19</sup> Cf. Sandra Duarte – A imprensa católica durante o Estado Novo: o caso da *Voz do Trabalho*. In *Revista Estudos do Século XX*. (2007) 255-269.

<sup>20</sup> A partir de Maio de 1974, tornou-se o órgão oficial dos movimentos masculino e feminino da LOC.

<sup>21</sup> Existia uma rubrica dedicada exclusivamente ao futebol, intitulada «Enquanto o árbitro não apita».

<sup>22</sup> No caso de *Vida e Alegria*, estas visavam preparar as militantes para o seu futuro papel de donas de casa.

<sup>23</sup> Cf. Roger Aubert – *Cardijn: o apóstolo da juventude trabalhadora: a mensagem da JOC para os jovens do mundo operário*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999, 93 p.

<sup>24</sup> Cf. João XXIII – *Mater et Magistra*. In AA.VV. *Caminhos da justiça e da paz: doutrina social da Igreja*. Lisboa: Rei dos Livros, 1993, p. 188.

<sup>25</sup> Por exemplo, em Abril de 1954, foi entregue aos locistas um inquérito versando a temática «Saneamento do ambiente de trabalho».



segunda fase, *Julgar*, remetia para uma análise rigorosa por parte dos leigos daquilo que tinha observado, com o apoio do Evangelho e da doutrina social da Igreja. Passava-se então à última fase, *Agir*, em que, individualmente, ou em conjunto, os militantes procuravam soluções para os problemas do seu meio. As propostas de acção tinham que ser respostas às urgências e necessidades examinadas à luz dos ensinamentos sociais cristãos.

No seio do JOC, a metodologia foi aplicada desde os anos 40 para resolver os problemas concretos da vida do jovem operário. Na década de 50, alargou-se ao resto da A.C.P. Porém, esse método cingiu-se, sobretudo, à teoria e foi pouco posto em prática pelos locistas inicialmente<sup>26</sup>. Pouco a pouco, a LOC sentiu contudo a necessidade de encontrar novos métodos de trabalho e acção. Um novo rumo foi dado após o Conselho-Geral de 14 e 15 de Julho de 1962, em que foi decidido adoptar o método Revisão de Vida Operária (R.V.O.).

Este consistia numa uma reflexão dos problemas do dia-a-dia e pretendia culminar numa acção concreta no meio<sup>27</sup>. Era considerado pelos organismos operários católicos fundamental para a formação e o compromisso eclesial e cívico dos seus elementos. Possibilitava um conhecimento social e cultural mais profundo em que todos participavam na reflexão e na procura das soluções porque «cada jovem trabalhador tem um destino eterno, divino, que se incarna na sua vida de todos os dias<sup>28</sup>».

Esta metodologia da R.V.O. estava patente em toda a imprensa católica operária, independentemente do público-alvo, contribuindo para despertar a motivação religiosa nos militantes.

#### 4. Ver

Desde o final do século XIX, a Igreja católica debateu, através de diversas encíclicas<sup>29</sup>, a questão social, propondo-lhe soluções, à luz do Evangelho. Ao olhar para o contexto sociopolítico e religioso português das décadas de 60 e 70, a A.C.P. deparava-se com um mundo com importantes problemas políticos, económicos e sociais.

Impunha-se portanto colocar os militantes perante o seu meio e fazer ver-lhes as suas lacunas de forma crítica. Esta etapa era parte integrante das páginas de

---

<sup>26</sup> Cf. A verdade no Movimento. *Boletim de Militantes*. (Novembro e Dezembro de 1953) 7.

<sup>27</sup> Cf. Narciso Rodrigues – *A revisão da vida operária como escola de formação apostólica*. Lisboa: Edições JOC, 1959, 16 p.

<sup>28</sup> *Juventude Operária*. (Outubro de 1954).

<sup>29</sup> As mais importantes foram *Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo Anno* (1941), *Mater et Magistra* (1961) e *Gaudium et Spes* (1965).

*Juventude Operária e Voz do Trabalho*, em que era traçado o quotidiano sócio-económico dos jocistas e locistas.

Os trabalhadores enfrentavam muitas dificuldades, entre as quais os salários baixos, a falta de férias, o trabalho ao domingo, entre outros. A imprensa católica operária pretendia ser o porta-voz das preocupações e das reclamações operárias, defendendo a ideia de salário justo, imprescindível para a realização do bem comum e do bom entendimento entre capital e trabalho<sup>30</sup>; e a importância do sindicato como meio de defesa dos seus direitos. Para que os militantes tivessem consciência desta realidade, alguns jornais publicavam nas suas páginas alguns questionários<sup>31</sup>.

Além destas temáticas, a imprensa católica operária interessava-se pela emigração, ao qual não podia ficar alheia pelo seu crescimento na década de 60<sup>32</sup>. Foram



*Juventude Operária* (Maio de 1956)

numerosos os artigos publicados relativamente a esta temática. Procurava, nas suas colunas, traçar o perfil sociológico dos emigrantes portugueses, no intuito de descobrir e compreender as razões desse «caudal crescente»<sup>33</sup>. A fome e a falta de trabalho que permitisse auferir salários adequados ao sustento de uma família eram as razões apontadas para explicar a fuga em massa. Porém, causas de cariz político eram também apontadas para decifrar o fenómeno migratório: a fuga à guerra colonial e o condicionalismo sócio-político do Estado Novo<sup>34</sup>. Assim sendo, a questão política tornou-se também fulcral, principalmente no período pós-conciliar.

Para difundir a sua mensagem, a imprensa usava um vocabulário especificamente religioso e apelava à

<sup>30</sup> Cf. João XXIII – Mater et Magistra. In AA.VV. – *Os caminhos da justiça e da paz: doutrina social da Igreja*. Lisboa: Editora Rei dos Livros, 1993, p. 159-161.

<sup>31</sup> Cf. Quem acerta? *Lar e Trabalho*. (Novembro de 1969).

<sup>32</sup> Cf. *História de Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. VII: *Estado Novo (1926-74)*. Coord. Fernando Rosas. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 373-376.

<sup>33</sup> Emigração: causas e consequências. *Voz do Trabalho*. (Junho-Julho de 1970).

<sup>34</sup> Cf. Arquivo da LOC – Emigrantes em acção. *Voz do Trabalho*. (Agosto de 1973).

vocação do homem como apóstolo<sup>35</sup>. Segundo a A.C.P., a recristianização passava pelo apostolado do semelhante pelo semelhante para que a mensagem de Cristo penetrasse mais eficazmente no meio operário. Esta ideia é patente em alguma iconografia do *Juventude Operária*, em que operários erguem uma cruz «num mundo a desfazer-se».

## 5. Julgar

Após ter observado a realidade, o leigo era convidado a reflectir e a confrontar o que tinha visto com aquilo que afirmavam os ensinamentos sociais da Igreja<sup>36</sup>.

Este trabalho fazia-se principalmente durante as reuniões de militantes. Porém, a imprensa desempenhava um papel relevante para a sua concretização porque divulgava largamente a doutrina social da Igreja nas suas páginas. A transcrição de encíclicas, na íntegra<sup>37</sup>, ou em parte<sup>38</sup>, era algo comum nos órgãos operários da A.C.P. Além de as reproduzirem, comentavam-nas e analisavam-nas de forma a estimular uma reflexão e consciencialização dos militantes. Eram frequentemente postas em destaques para chamar a atenção do leitor, com o recurso a tinta vermelha ou a caracteres de tamanho maior<sup>39</sup>. Na imprensa infantil, o Evangelho era enunciado graças à banda desenhada<sup>40</sup>.

Os organismos operários católicos procuravam desenvolver as qualidades humanas e as capacidades profissionais a fim de concorrer para a sua formação integral de cristão. Usavam a imprensa para esse efeito, tendo como principal



*Juventude Operária* (Dezembro de 1968)

<sup>35</sup> Cf. O que é a vocação? *Voz do Trabalho*. (Agosto/Setembro de 1963).

<sup>36</sup> Como viver as encíclicas. *Voz do Trabalho*. (Maio de 1959).

<sup>37</sup> Pacem in Terris. *Voz do Trabalho*. (Maio de 1963).

<sup>38</sup> O Concílio fala ao mundo. *Voz do Trabalho*. (Janeiro de 1966).

<sup>39</sup> Populorum Progressio. *Lar e Trabalho*. (Setembro 1970); e Leão XIII. *Vida e Alegria*. (Julho/Agosto de 1955).

<sup>40</sup> *Girassol*. (Outubro de 1972).

público-alvo a família, vista como o alicerce da sociedade<sup>41</sup>. Na iconografia usada, ocupava um lugar central.

Todos os elementos da célula familiar: o pai (chefe da família), a mãe (essencialmente vocacionada para os serviços domésticos) e os filhos (futuros trabalhadores) deviam ser abrangidos pela mensagem cristã.

Ilustrativo da importância da família para a A.C.P. é a publicação de um suplemento especial para o Natal e a Páscoa, intitulado *Família Operária*<sup>42</sup>, que era coordenado pela JOC, JOCF, LOC e LOCF. Tinha como finalidade contribuir para o desenvolvimento do chamado apostolado familiar. A A.C.P. promovia uma maior e melhor implementação no meio, e por via de facto, uma recristianização desde a sua raiz: a infância.

A imprensa difundia a sua visão do mundo e da sociedade portuguesa, em particular, com um manifesto tradicionalismo no que respeita ao lugar e função do homem e da mulher: papéis bem codificados que em nada se distinguiam da ideologia salazarista. Nas décadas de 40 e 50, a imprensa feminina insistia, portanto, na ideia de que o lugar da mulher era no lar. Chamava a atenção das suas leitoras para o seu papel de esposas, mães e donas de casa. Deviam transmitir valores cristãos aos filhos<sup>43</sup>. Esta ideia é patente em todos os jornais católicos, quer sejam femininos quer sejam masculinos<sup>44</sup>. Tanto o regime como a Igreja católica faziam a apologia do modelo de família tradicional que assentava no regresso da mulher ao lar e da glorificação da maternidade<sup>45</sup>. Porém, com a renovação conciliar, o campo jornalístico reconheceu um crescente protagonismo à mulher fora do lar, tornando-se também ela protagonista no seu emprego, desde que não privasse as crianças dos cuidados da mãe. Os jornais difundiam a mensagem do Concílio Vaticano social e pugnavam pelo reconhecimento dos direitos das mulheres trabalhadoras. Estas eram, muitas vezes, desrespeitadas pelos seus colegas homens, que recebiam uma remuneração superior à delas<sup>46</sup>, ou eram forçadas a efectuar trabalhos desadequados face à sua condição.

Esta ideia também é patente na imprensa juvenil. A educação das raparigas constituía uma importante preocupação no seio do catolicismo. Esta passava, principalmente, por inculcar certos princípios para que se tornassem filhas exemplares, «boas» cristãs e cidadãs responsáveis. Para atingir o seu objectivo, a imprensa tinha recurso a uma linguagem simples, clara e apelativa: «Sê delicada para com todos», «Ajuda as tuas colegas de trabalho», «Mostra-te sempre alegre e sorridente», «Na

<sup>41</sup> J. de Castro Nery – *Programa de Acção Católica*. Rio de Janeiro: Editora ABC Lda., 1936, p. 74-82.

<sup>42</sup> Atingiu, em 1953, a tiragem de 25.000 exemplares.

<sup>43</sup> *Lar e Trabalho*. (Março de 1953).

<sup>44</sup> O lar: o local da mulher. *Juventude Operária*. (Janeiro de 1963).

<sup>45</sup> Anne Cova e António Costa Pinto – O salazarismo e as mulheres: uma abordagem comparativa. *Penélope*. 17 (1997) 71-94.

<sup>46</sup> Em muitas fábricas os salários são baixos. *Voz do Trabalho*. (Abril de 1971).

família, sê atenciosa e ajuda nos trabalhos de casa» e «No eléctrico, oferece o lugar às pessoas mais idosas»<sup>47</sup>.

A imprensa vocacionada para os rapazes e os homens incentivava os militantes a serem bons trabalhadores. Para isso, deviam ter consciência dos seus deveres: esforço no trabalho e cooperação com a entidade patronal; bem como dos seus direitos: salário mínimo, direito a férias, a uma habitação digna e à educação<sup>48</sup>. No período pós-conciliar, a noção de direito aparece com cada vez mais ênfase na imprensa operária. Para esse efeito, as publicações recorriam constantemente à doutrina social da Igreja e a uma iconografia em que a figura de Cristo desempenhava um papel de libertador e protector da classe operária<sup>49</sup>.

O objectivo era formar católicos integrais, já que a Igreja considerava que «ser católico é viver da inserção no Cristo total, em toda a sua vida, dentro ou fora da Igreja (...) sempre de consciência recta, iluminado pela doutrina católica»<sup>50</sup>.

## 6. Agir

A última etapa da R.V.O., *Agir*, consistia numa acção combinada para a melhoria do meio de forma a se obter um resultado duradouro. Materializava-se principalmente através da implementação de campanhas anuais.

A Igreja incentiva os leigos a serem conscientes dos seus deveres e dos direitos para que actuassem no seu meio, conforme os ensinamentos contidos no seu Magistério social. Deviam «agir», ou seja, «face às realidades reflectir para transformar»<sup>51</sup>.

Através da sua imprensa, os diferentes organismos operários convidavam os militantes a intervir na vida sócio-económica do país, de modo a promover a classe operária e tornar a sociedade mais justa<sup>52</sup>. A mensagem veiculada pela A.C.P. prendia-se com o cumprimento de preceitos, como intervir no espaço social através, por exemplo, dos sindicatos. Invocava constantemente o direito de livre associação, apoiando-se nos textos do Concílio Vaticano II, para que os operários vissem os seus direitos respeitados.

Após o concílio Vaticano II, nomeadamente da encíclica em que o Papa tratava da participação dos leigos na vida pública<sup>53</sup>. Os órgãos jornalísticos operários

<sup>47</sup> *Vida e Alegria*. (Fevereiro de 1959).

<sup>48</sup> *Voz do Trabalho*. (Dezembro de 1971).

<sup>49</sup> *Vida e Alegria*. (Julho/Agosto de 1955).

<sup>50</sup> A posição dos cristãos de hoje e as necessidades da Igreja. *Voz do Trabalho*. (Fevereiro de 1961).

<sup>51</sup> *Lar e Trabalho*. (Junho de 1969).

<sup>52</sup> Um homem livre participa. *Juventude Operária*. (Junho de 1970).

<sup>53</sup> Concílio Vaticano II. «*Gaudium et Spes*». In AA.VV. – *Caminhos da justiça e da paz: doutrina social da Igreja*. Lisboa: Rei dos Livros, 1993, p. 313.

apelavam cada vez mais os leigos a cumprirem os seus direitos cívicos. Durante as eleições para a Assembleia de 1965, 1969 e 1972, muitas páginas versam a temática do recenseamento eleitoral. Aparecia de forma repetida a frase «Vamos todos recensear-nos». Em Dezembro 1968, era proclamada a igualdade de direitos políticos do homem e da mulher, independentemente do seu estado civil. Nesse âmbito, a imprensa feminina insistia na importância do voto feminino, argumentando sempre o seu propósito à luz da doutrina social da Igreja<sup>54</sup>.

Na década de 70, num país mergulhado numa guerra colonial desde 1961, tornou-se também central a ideia de paz na imprensa. Em 1967, Paulo VI tinha institucionalizado o dia mundial da paz. Em consequência, os órgãos operários espalharam esta mensagem pacífica<sup>55</sup>. A atitude inicial de legitimação do colonia-



*Juventude Operária* (Dezembro de 1956)

lismo português, e por consequência da guerra colonial por parte dos órgãos operários da A.C.P., deu lugar a uma nova abordagem do problema. Porém, os artigos que versavam essa temática eram escassos, por ser um tema que não escapava ao lápis azul da censura<sup>56</sup>.

A imprensa levava os jocistas e locistas ao «agir» como projecção de uma consciência religiosa. Constituíam uma orientação para a acção apostólica. A R.V.O. fazia surgir um novo tipo de leigo cristão imerso no mundo com o seu compromisso temporal. Puxado pela figura de Cristo, o operário avançava e construía um mundo novo<sup>57</sup>.

Esta ideia era também patente na revista infantil *Girassol*. Através do recurso a uma banda desenhada, as responsáveis convidavam as crianças para a R.V.O: *Ver* um mundo em guerra, *Julgar* esta realidade à luz dos textos bíblicos e papais e *Agir*, espalhando a paz no seu meio. Este concretizava-se através de pequenas acções na escola ou em casa.

<sup>54</sup> Voto feminino. *Vida e Alegria*. (Janeiro de 1969).

<sup>55</sup> A Paz: anseio da humanidade. *Juventude Operária*. (Janeiro de 1971).

<sup>56</sup> Guerras. *Voz do Trabalho*. (Março de 1973).

<sup>57</sup> Para um homem novo, um mundo novo. *Juventude Operária*. (Dezembro de 1954).



Girassol (Maio de 1968)

## 7. Conclusões

Ao editar jornais ou revistas, os organismos operários procuravam, portanto, penetrar o meio operário para recristianizá-lo desde a sua raiz. Nesse âmbito, a A.C.P. implementou o método de Revisão de Vida por causa do seu carácter motivador da acção evangelizadora dos leigos. Esta fórmula metodológica, inspirada no tradicional *Ver, Julgar, Agir* de Cardijn, mergulhava os apóstolos no seu quotidiano, ajudava-os a reflectir sobre as realidades descobertas e comprometia-os na acção. Segundo a A.C.P., só assim poderiam ser militantes capazes de decidir por si e responsáveis pela sua vida e pelo presente e futuro da sociedade.

Assim, a imprensa era um dos meios usados pelos movimentos católicos para despertar a motivação religiosa dos militantes, através do recurso a uma linguagem e a uma iconografia claramente cristãs. Visava também à formação integral do cristão (religiosa, moral, intelectual e social), ou seja, formar leigos cuja vida fosse em tudo regulada pela doutrina social católica que devia se exprimir em todas as acções ordinárias da vida quotidiana. Para a Igreja católica, só assim o apostolado dos leigos poderia ser fecundo.

Porém, a aplicação da Revisão de Vida Operária em Portugal entrou em choque com as ideias veiculadas pela Hierarquia Portuguesa e pelo Estado Novo:

«uma ACP fora e acima da política». O conservadorismo religioso, assim como o condicionalismo político, foram entraves à acção de alguns católicos na sociedade. Estes queriam tornar-se construtores do seu futuro e principalmente actores da vida social como transparecia nas páginas da imprensa. Tinham a esperança de ver nascer uma sociedade nova, espelho dos ensinamentos de João XXIII e Paulo VI, em que os direitos dos trabalhadores e dos homens fossem respeitados. A partir da chegada de Marcelo Caetano ao poder, altura em que a imprensa da A.C.P. começou a ser submetida à censura, estas ideias não escaparam ao lápis azul.



---

## CATÓLICOS E POLÍTICA NOS ANOS 60: UMA APROXIMAÇÃO LEXICAL

ANTÓNIO DE ARAÚJO

### Apresentação

Procurarei dar um brevíssimo apontamento de alguns tópicos que caracterizaram a intervenção política dos católicos nos anos sessenta, fixando-me sobretudo no período pós-conciliar. Não pretendo apresentar um léxico do que foi o catolicismo político dos anos sessenta mas, através de algumas palavras-chave que irão surgir ao longo da exposição, tentarei reconstruir, isso sim, um universo conceptual que criou raízes e que, de certo modo, ainda perdura nos nossos dias.

Mais do que descrever as características do «catolicismo político» e os seus «epifenómenos» (do «diálogo cristão-marxista» de Garaudy à acção do Grupo Slant, passando pela Teologia Política de Metz ou de Moltmann), procurarei, sem me fixar no caso português, retratar a traços muito largos o ambiente que precedeu e acompanhou a intervenção política dos católicos na década de sessenta, tendo sempre presente que não são claros os contornos de todos os pontos que dão título a esta exposição: (1) o que são «os católicos» para este efeito; (b) o que é a «intervenção política» dos católicos; (c) e, enfim, o que são os «anos 60».

### 1. «Minorias abraâmicas»

Começaria por citar uma frase que para alguns poderá parecer uma heresia: «O socialismo cristão não é mais que a água benta com que o padre abençoa os corações inflamados dos aristocratas». Foi escrita em 1848 por Marx e Engels, no *Manifesto do Partido Comunista*. A referência de Marx e Engels aos «aristocratas» de «corações inflamados» assume, neste contexto, um significado algo provocatório. Visa salientar, desde logo, o seguinte: aquilo que se pode definir por «católicos interventivos» correspondeu a uma elite, a uma «minoría abrahâmica», para usar as palavras de D. Hélder Câmara. Esta caracterização não possui um propósito

pejorativo, procurando tão-só advertir para o facto singelo, mas inquestionável, de que apenas uma minoria trilhou os caminhos do activismo político. A maioria dos católicos não participou politicamente, pelo menos nessa qualidade. As distorções da memória, porém, acabam por fazer com que não sejam as maiorias silenciosas mas as «minorias atrevidas» – e agora uso palavras de Marcello Caetano, ditas na época – que marcam a história desses anos. De todo o modo – e este ponto é importante –, o ambiente que rodeou o emergir daquele activismo sociopolítico acabou também por abranger e envolver a maioria silenciosa dos católicos mais discretos e passivos. É que, mesmo não assumindo qualquer protagonismo, todos os católicos, de uma maneira ou doutra, foram marcados por factos que os transcendiam, mas que, até por acção dos *mass media*, presenciavam e acompanhavam. Não por acaso, o Vaticano II foi «um acontecimento» de projecção mundial.<sup>1</sup> O olhar da opinião pública de todo o planeta sobre os trabalhos do Vaticano II projectou-se no interior da Aula Conciliar e muitas das fracturas que hoje consideramos terem existido correspondem ou a formas grosseiras de simplificação mediática ou a um fenómeno reactivo dos padres conciliares a uma exposição pública sem precedentes, a qual era interpretada naturalmente à luz de critérios algo redutores de natureza «política» em sentido lato (ex.: maioria vs. minoria; renovadores vs. conservadores).

## 2. O Concílio

O Concílio Ecuménico Vaticano II representou, de facto, um empreendimento extremamente ousado e arriscado, pois foi a primeira vez que, num mundo «universal», a Igreja se viu confrontada com a sua «universalidade» – no fundo, com a sua própria «catolicidade». A convergência da catolicidade e da contemporaneidade teve um impacto que dificilmente poderá ser sobrevalorizado, até pelo que representou enquanto mudança de atitude da Igreja Católica perante o mundo. A Igreja questionava-se no seio de um planeta dominado por duas potências onde o catolicismo não era a confissão maioritária ou nem sequer era uma confissão tolerada. E, a par desse mundo, um outro mundo emergia, no conjunto dos países que entretanto haviam acedido à independência. Também aí, a presença da Igreja não se encontrava sedimentada. A «abertura ao mundo» que o Concílio proclama é, pois, a abertura a um mundo que, em larga medida, não poderia qualificar-se como «católico» e que até certo ponto era hostil ao catolicismo. O ecumenismo é altamente tributário deste novo fenómeno geopolítico, como também o será, aliás, a *Ostpolitik* vaticana.

<sup>1</sup> Cf. Joseph A. Komonchak – Vatican II as an «Event». In John W. O'Malley, Joseph A. Komonchak, Stephen Schloesser e Neil J. Ormerod – *Vatican II. Did Anything Happen?* Dir. David Schultenover. Nova Iorque: The Continuum International Publishing Group, 2007, p. 24ss.

Mesmo no mundo tradicionalmente católico se assistia àquilo a que, num recente e notável livro sobre a crise religiosa dos anos 60, Hugh MacLeod chama «o declínio da Cristandade».<sup>2</sup> Normalmente, analisamos esse declínio através de estatísticas e grelhas sociológicas sobre a diminuição das vocações ou das práticas cultuais. Mas há algo de mais profundo. Há o emergir de uma nova auto-identidade católica do ponto de vista individual, a do católico «não-praticante». E isto remete-nos para uma dimensão ainda mais profunda: a crença deixou de ser um elemento adquirido e recebido inquestionadamente através das instâncias eclesiais de mediação para ter de passar pelo crivo de uma auto-validação individual. Crê-se no que se quer. E é isso que permite, ao cabo e ao resto, a emergência de fenómenos individualistas de um «crer sem pertencer» (*believing without belonging*) ou de um «crer pessoal» («a minha fé»). Esta abordagem da crença muitas vezes passava, e ainda passa, por aquilo que alguns chamam um *bricolage* religioso com outras mundividências filosóficas, ideológicas ou políticas e até com outras espiritualidades, muitas das quais surgiram ou renasceram na década de sessenta.<sup>3</sup> Curiosamente, ou até paradoxalmente, esta autoconstrução individualista da crença surgia em paralelo com o apelo – feito, por exemplo, pelos arautos da Teologia Política, como Metz, Moltmann ou Sölle – a uma «desprivatização» da fé. De facto, tornava-se extremamente difícil conciliar este apelo a uma maior «publicização da fé» e o individualismo subjacente à pretensão, atrás enunciada, de uma crença autoconstruída por intermédio de um processo de validação pessoal – e, logo, necessariamente «privado» ou «íntimo».

Por outro lado, a renovação litúrgica empreendida pelo Concílio procurou instaurar padrões de flexibilização e *aggiornamento* que correspondem a uma tentativa integradora deste novo perfil de crença, a um dispositivo de fidelização que tem de fazer concessões ao «festivo» – o festivo e o lúdico eram uma marca da época, que encontramos desde os escritos dos Situacionistas aos textos de Moltmann<sup>4</sup> – e, sobretudo, que tem de implicar uma participação mais intensa do laicado, a qual, no limite, reclama uma «autogestão» dos próprios conteúdos das celebrações. Pelo facto de a prática religiosa começar a circunscrever-se à presença na missa dominical, esta adquiriu um lugar central enquanto «momento espiritual» (mas também festivo) da semana, o que obrigou a uma nova encenação litúrgica e a uma pastoral mais apelativa e envolvente. O *tempo religioso* comprimiu-se. Daí emergiu, por um lado, uma redescoberta da noção de «micro-comunidade» paroquial e, por outro, a uma relação mais directa e aberta entre os paroquianos e o pároco, assumindo-se este como uma figura central, carismática, até do ponto

---

<sup>2</sup> Cf. Hugh MacLeod – *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 6ss.

<sup>3</sup> Cf., numa panorâmica geral, Robert S. Ellwood – *The Sixties Spiritual Awakening. American religion moving from modern to postmodern*. Chapel Hill: Rutgers University Press, 1994.

<sup>4</sup> Cf. Jürgen Moltmann – *A Alegria de Viver*. Apelação: Edições Paulistas, 1974.

de vista da gestão de relações interpessoais na comunidade. O contacto de muitos crentes, sobretudo dos mais esclarecidos, passou a fazer-se quase em exclusivo com os padres igualmente «esclarecidos», os únicos que aqueles consideravam ser «merecedores» da sua interlocução. Mais do que uma relação paroquiano-paróquia, aprofundaram-se os laços paroquiano-pároco. Era o pároco que, no fundo, «fazia» ou «criava» uma paróquia (como sucedeu, por ex., com Felicidade Alves, em Belém, ou com Alberto Neto, no Rato), porventura até mais do que a própria «comunidade dos crentes», o que não deixa de se afigurar como algo paradoxal, numa altura em que no plano político e teológico se valorizava o participativismo e, no plano eclesiológico, a colegialidade.

Devido à concorrência do agnosticismo, com a Igreja Católica passou-se, até certo ponto, o que já ocorria com todas as igrejas nos Estados Unidos, onde as confissões religiosas eram, e ainda são, «socialmente agressivas», para usar as palavras de Mark Oppenheimer, no sentido em que tentam impor aos crentes uma pertença visível e uma presença regular, escrutinadas a nível local.<sup>5</sup> A exibição de sinais externos de fidelização de um numeroso grupo de crentes, sobretudo num «mercado religioso» competitivo, é algo de fundamental para a afirmação pública – e política – de uma dada confissão. Ora, esse dispositivo de fidelização tinha de se afirmar num contexto particularmente difícil, em que a «contracultura» também entrava no interior da Igreja – e das igrejas – e em que a Igreja-instituição começava a ser encarada como uma força opressora da libertação da fé «autêntica». Muitos, de facto, pretenderam instaurar uma «contracultura intraeclesial», no sentido da transposição de valores e padrões da contracultura emergente para o interior da própria Igreja, exigindo que esta correspondesse a essa recepção (por ex., as novas vivências da conjugalidade e da sexualidade e o desencanto perante a *Humanae Vitae*). Aliás, o carácter aberto e polissémico de muitas noções conciliares – *aggiornamento*, «sinais dos tempos», «Povo de Deus» – permitia as mais heterogéneas densificações ou concretizações, pelo que o novo universo lexical e conceptual legitimava aquela pretensão de que a Igreja acolhesse no seu interior padrões e valores da contracultura temporal então emergente.

### 3. «Abertura ao mundo»

A abertura ao mundo e o reencontro com a contemporaneidade, de que as simbólicas viagens de Paulo VI são um dos sinais mais evidentes<sup>6</sup>, reflectem-se de

<sup>5</sup> Cf. Mark Oppenheimer – *Knocking on Heaven's Door. American Religion in the Age of Counterculture*. Nova Haven-Londres: Yale University Press, 2003, *passim*.

<sup>6</sup> Cf. AA.VV. – *I viaggi apostolici di Paolo VI*. Brescia-Roma: Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, 1985, o qual reúne trabalhos de grande importância, como os de Andrea Riccardi – Significato e finalità dei viaggi apostolici di Paolo VI, a p. 15ss; e de Bernard Sesboüé – Les voyages apostoliques de Paul VI: profil

forma decisiva nos textos conciliares. Não por acaso, vários documentos, desde o decreto *Inter Mirifica* à instrução pastoral *Communio et Progressio*, versam sobre um tema que ganhara uma dimensão completamente nova, os meios de comunicação social. O mundo era recebido com «alegria» e com «esperança», como dizia a *Gaudium et Spes*, invertendo-se por completo a lógica condenatória da modernidade imposta um século antes por Pio IX e pelo *Syllabus*. Trata-se de uma mudança de paradigma que alguns não hesitam em classificar de «revolucionária».<sup>7</sup> A Igreja, afirma Karl Rahner numa retrospectiva do Concílio<sup>8</sup>, ganhara ânimo para correr o «risco do futuro» e, como tal, não hesitava em abraçar os novos tempos, pois fora em nome desses novos tempos, e da mutação histórica neles inscrita, que o Concílio havia sido convocado.<sup>9</sup>

A Igreja mudava a sua *auto-representação* enquanto actor na cena internacional e a *representação* que possuía dos outros intervenientes nessa cena (ex.: as Nações Unidas), mudança a que não é alheia a marca do Concílio Ecuménico no que concerne à *aceitação activa* da «imanência do mundo» e à necessidade de inserção da Igreja nesse mundo imanente. Levada às últimas consequências – que o Concílio naturalmente não buscava –, esta ideia acaba por produzir uma «inversão copernicana na consciência religiosa», para usar as palavras de Marcel Gauchet, para quem tal movimento se situa nos alvares da década de setenta e conduz as igrejas a procurarem um objectivo, «a vida boa neste mundo», já destituído de um imediato referencial divino, em favor de uma «dimensão suplementar da autonomia: a da excelência e da suficiência dos fins terrestres do Homem».<sup>10</sup> Estabelece-se, então, uma convergência entre «éticas profanas» e «doutrinas sagradas», retomando as palavras de Gauchet, que estará na base de uma reinterpretação do papel dos crentes na esfera pública, diluindo-se as fronteiras entre os domínios temporal e o espiritual ou, se quisermos, instaurando-se uma *dinâmica de agir* que atravessa as fronteiras entre o religioso, o social e o político. Poder-se-á falar, na verdade, do «religioso após a religião», em que aquele se mantém, desde logo, através de uma experiência íntima ou pessoal que dispensa qualquer mediação institucional, o que se afigura problemático no quadro de uma confissão que possui regras precisas e objectivas de adesão, de pertença ou de credo e que, do ponto de vista organi-

historique, a p. 63ss. Cf. ainda Jean Chélini – Les voyages de Paul VI. In *Paul VI et la Vie Internationale*. Brescia-Roma: Istituto Paolo VI-Edizione Studium, 1992.

<sup>7</sup> Cf. Edna McDonagh – The Church in the Modern World (*Gaudium et Spes*). In *Modern Catholicism. Vatican II and after*. Dir. Adrian Hastings. Londres-Nova Iorque: SPCK-Oxford University Press, 1991, p. 96.

<sup>8</sup> Cf. Karl Rahner – *Tolerancia, Libertad, Manipulación*. Barcelona: Editorial Herder, 1978, p. 136ss.

<sup>9</sup> Cf. Giuseppe Alberigo – Il Vaticano II nella Storia della Chiesa. *Cristianesimo nella Storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche*. VI (Outubro de 1985) 443. «A Igreja do Concílio quer dirigir-se ao mundo dos nossos dias», na síntese lapidar de Bernard Häring – *Vatican II et le Mystère de l'Unité*. Bruxelas: Éditions De Lumen Vitae, 1963, p. 76.

<sup>10</sup> Cf. Marcel Gauchet – *La Religion Dans la Démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris: Éditions Gallimard, 1998, p. 109.

zativo, se estrutura hierarquicamente, assentando numa essencial distinção entre crentes e não-crentes e entre clérigos e leigos. É um facto que aquele fenómeno resultava e culminava um lento processo de secularização e de laicização, que é antigo e onde intervêm múltiplos factores, mas não é menos certo que, no caso da Igreja Católica, a dinâmica instaurada pelo Concílio representou um ponto de viragem que indiscutivelmente contribuiu para aprofundar uma realidade nova, que tinha uma dimensão muito mais sociológica do que estritamente eclesiológica (facto de que os padres conciliares talvez não se tenham apercebido por completo). Porventura, será a consciência da transição para essa realidade nova que fracturou a Igreja, que fomentou expectativas utópicas quanto ao devir do pós-Concílio e que, enfim, marcou o torturado espírito de Paulo VI, líder de uma instituição bimilenar que, ao abraçar um mundo em convulsão e desordem, corria o risco de ser devorada por ele. A ideia de um «poder indirecto» da Igreja sobre a ordem temporal, sobretudo quando tal poder tinha pretensões de exercício a uma escala planetária – abrangendo, por isso, uma diversidade de culturas e Estados, muitos dos quais não professavam sequer a fé católica –, era uma tarefa extremamente árdua, praticamente inatingível. Para mais, tal projecto surgia num tempo de convulsão sociopolítica e, para agravar as coisas, num tempo em que as estruturas eclesiais ainda não tinham assimilado por inteiro o legado do Vaticano II, que ora alimentou expectativas de transformação radical do mundo que se revelariam utópicas, ora motivou reacções inflamadamente condenatórias dos fiéis do integrismo pré-conciliar. Não por acaso, já se afirmou que, após o Vaticano II, a distinção Igreja/mundo deixou de se poder fazer à luz da dicotomia espiritual/temporal<sup>11</sup>, que sempre serviu de critério e princípio orientador da delimitação de duas esferas que, na sua essência, jamais poderiam confundir-se. A «interpenetração da Igreja com o mundo»<sup>12</sup> pelo menos naquela altura, em que se desconhecia com precisão o que tal projecto significava ou significaria, era, sem dúvida, um empreendimento arriscado. Tão arriscado que muitos afirmam que, se a religião adquiriu muito maior capacidade de expansão à escala global, tal implicou que a mesma perdesse o peso que até aí detinha na ordenação de cada uma das sociedades em que se inseria; e, mais, que, na nova ordem global, a religião só pode desempenhar duas funções: uma, *terapêutica*, ajudando os indivíduos a agirem melhor na ordem social existente; outra, *crítica*, articulando as vozes de descontentamento e de protesto perante aquela ordem social.<sup>13</sup> Numa simplificação assaz grosseira, poder-se-ia

<sup>11</sup> Cf. Giuseppe Angelini e Gianni Ambrosio – *Laico e Cristiano. La fede e le condizioni comuni del vivere*. [S.l.]: Casa Editrice Marietti, 1987, p. 157.

<sup>12</sup> A expressão é de Boaventura Kloppenburg – *O Cristão Secularizado. O humanismo do Vaticano II*. Petrópolis: Editora Vozes, 1970, p. 207ss.

<sup>13</sup> Trata-se de uma tese avançada por Slavoj Žižek, para quem a modernidade pode ser definida como «a ordem social em que a religião já não se encontra plenamente integrada e identificada com uma forma cultural em particular, tendo adquirido um grau de autonomia que lhe permite sobreviver em diversos

dizer que é no Ocidente que a religião exerce predominantemente a sua função «terapêutica» e no Terceiro Mundo o seu papel «crítico». Mas, em todo o caso, o ponto que importa sublinhar é outro: a «abertura» da Igreja a um mundo que já se encontrava irreversível e irremediavelmente secularizado comportava grandes riscos, de que Paulo VI se terá por certo apercebido, pois com eles foi directa e dramaticamente confrontado em várias ocasiões.

#### 4. Abertura ao «outro»

A ideia de comunidade e a prática da vivência em comunidade constituem outro ponto central da espiritualidade dos anos sessenta. O comunitarismo da época buscava fontes inspiradoras nos livros proféticos do Velho Testamento, no relato das primeiras comunidades cristãs constantes dos Actos dos Apóstolos<sup>14</sup>, na

contextos culturais; o preço a pagar por este «cosmopolitismo» foi a redução da religião a um epifenómeno secundário relativamente ao funcionamento secular da ordem social no seu todo, perante a qual só poderá exercer um papel terapêutico ou crítico. Cf. Slavoj Žižek – *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2003, p. 3.

<sup>14</sup> O «comunismo de amor» (Troeltsch) das comunidades cristãs primitivas está presente nos Actos dos Apóstolos, especialmente no que respeita à partição do pão (2:42-47) e à comunhão de bens (4:32-37): cf. Pier Cesare Bori – *Koinōnia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 1972, p. 81ss; Robert W. Wall – *The Acts of Apostles*. In *The New Interpreter's Bible in Twelve Volumes*. Vol. 10. Nashville: Abingdon Press, 2002, p. 73ss e p. 95ss; Community. In *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1: A-C. Dir. David Noel Freedman. Nova Iorque: Doubleday, 1992, p. 1103ss; David J. Williams – *New International Biblical Commentary. Acts*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers-Paternoster Press, 1990, p. 59ss; Luke Timothy Johnson – *The Acts of the Apostles*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1992, p. 56ss e p. 82ss; Ben Witherington III – *The Acts of the Apostles. A socio-rhetorical commentary*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 204ss (sobre a comunhão de bens). Justin Taylor – *Les Actes des Deux Apôtres*. Vol. IV – *Commentaire Historique* (Act. 1,1-8,40). Paris: Éditions Gabalda, 2000, p. 27ss, em esp. p. 85ss e p. 123ss (sobre o espírito de «comunidade» dos discípulos, designadamente da «comunidade de bens»); M. G. Mara – *Pauvres – Pauvreté*. In *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*. Vol. II – J-Z. Dir. Angelo di Bernardo. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990, p. 1958ss (sobre a pobreza e compropriedade no cristianismo primitivo); E. Jacquier – *Les Actes des Apôtres*. Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1926, p. 87ss e p. 144ss; William Neill – *The Acts of the Apostles*. Londres: Oliphants, 1973, p. 80ss e p. 92ss; I. Howard Marshall – *The Acts of Apostles. An introduction and commentary*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1980, p. 83ss e p. 107ss; Benigno Papa – *Atti degli Apostoli. Commento pastorale*. Vol. 1. Bolonha: Edizioni Dehoniane, 1981, 70ss e em esp. p. 144ss; Leo O'Reilly – *Word and Sign in the Acts of the Apostles. A study in Lucan Theology*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987, p. 76ss; C. K. Barrett – *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Vol. 1. Edimburgo: T & T Clark, 1998, p. 162ss e p. 251ss; F. F. Bruce – *Commentary on the Book of the Acts*. Londres-Edimburgo: Marshall, Morgan & Scott, 1956, p. 79ss; Richard Belward Rackham – *The Acts of the Apostles. An exposition*. 15ª ed. Londres: Methuen & Co., 1951, p. 62ss; Alfred Wikenhauser – *Los Hechos de los Apóstoles*. Barcelona: Editorial Herder, 1967, p. 83ss e p. 102ss; Rinaldo Fabris – *Atti degli Apostoli*. 2ª ed. Brescia: Editrice Queriniana, 1979, p. 72ss; Giuseppe Ricciotti – *Gli Atti degli Apostoli. Tradotti e commentati*. Roma: Coletti Editore, 1951, p. 110ss; Josep Rius-Camps – *Comentari als Fets dels Apòstols*. Vol. 1: «Jerusalem»: configuració d'«església judeoecreient» (Ac 1,1-5,42). Barcelona: Editorial Herder-Facultat de Teologia de Catalunya, 1991, p. 161ss e p. 239ss; Jacques Dupont – *Études sur les Actes des Apôtres*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1967, p. 503ss

redescoberta da noção de *communitas* feita pelo neotomismo das décadas de vinte e de trinta<sup>15</sup>, no fascínio pela pureza da vida monacal, na atracção da *Gemeinschaft*

(sobre a comunidade de bens); *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984, p. 297ss (sobre a comunidade de bens e a comunidade das almas); Fuchs – *Communauté des biens*. In AA.VV. – *Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique*. Dir. Wetzer e Welte. Tomo V: *Colomb-Cure*. Paris: Gaume Frères et J. Diprey, Éditeurs, 1869, p. 51ss; Robert Gnuse – *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1987, p. 219ss; Jean Rigal – *l'ecclésiologie de communion, Son évolution historique et ses fondements*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997, p. 119ss; Wayne A. Meeks – *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Nova Haven-Londres: Yale University Press, 1983, p. 74ss (para uma reconstrução do meio concreto de emergência das primeiras comunidades); Numa síntese extremamente apelativa e acessível, mas sem particular aprofundamento da questão do comunitarismo, cf. Étienne Trocmé – *L'Enfance du Christianisme*. Paris: Éditions Noësis, 1997, p. 79ss; analisando o que certos autores designaram por «comunismo cristão» nos Actos dos Apóstolos, cf. Mark Allan Powell – *What are they saying about Acts?* Nova Iorque: Paulist Press, 1991, p. 77ss; sem dar relevo a este aspecto dos Actos dos Apóstolos, cf. F. F. Bruce – *Acts of the Apostles*. In *The Oxford Companion to the Bible*. Dir. Bruce M. Metzger e Michael D. Coogan. Nova Iorque-Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 6-10; sobre a pobreza e a solidariedade nas comunidades primitivas e nos Actos dos Apóstolos, cf. Ettore Franco – *Povertà e solidarietà nella comunità primitiva*. Atti degli Apostoli e giudaismo esseno-qumranico a confronto. In AA.VV. – *Ricchezza e Povertà nella Bibbia*. Dir. Vittorio Liberti. Roma: Edizioni Dehoniane, 1991, p. 171ss, que desenvolve o tema da comunhão de bens a p. 174ss. Numa perspectiva mais abrangente em torno da «comunhão de bens», cf. Wolfgang Schrage – *Ética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987, p. 156ss. Trata-se de uma inspiração que marca todos os autores empenhados neste projecto: cf., por ex., Ronaldo Muñoz – *A Igreja no Povo. Para uma eclesiologia latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 78-79, que alude mesmo ao «modelo da comunidade primitiva»; sobre a sua influência no «comunitarismo» cristão da década de setenta, num breve apontamento, cf. Andrew Lockley – *Communes*. In *A Dictionary of Christian Spirituality*. Dir. Gordon S. Wakefield. Londres: SCM Press, 1983, p. 92-93. Há quem entenda que a comparação das primitivas comunidades cristãs com as comunas, apesar de recorrentemente utilizada, é desajustada: cf. Joseph Ratzinger – *Deus e o Mundo. A fé cristã explicada por Bento XVI. Uma entrevista com Peter Seewald*. Coimbra: Edições Tenacitas, 2005, p. 309. No contexto de uma «teologia relacional», muitas vezes apoiada nas teses do *agir comunicativo* de Habermas e com profundas refracções na teologia feminista, há quem sublinhe, mais recentemente, o carácter «dialógico» das comunidades cristãs e do seu discurso sobre a pobreza: cf. Beate Kowalski – *Conversations about poverty in the Lukan community*. In AA.VV. – *Theology and Conversation. Towards a relational theology*. Dir. J. Haers e P. de Mey. Lovaina: Leuven University Press, 2003, p. 125ss. O ponto é desenvolvido sobretudo em torno da epistolografia cristã primitiva por Joseph Caillot – *L'Évangile de la communication. Pour une nouvelle approche du Salut chrétien*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989, em esp. p. 151ss. Não por acaso, a noção de «pensamento relacional» foi qualificada como «ecológica» e «comunitária» por autores como Jürgen Moltmann – *Trinité et Royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984, p. 34; entre nós, cf. Encarnação Reis – *Igreja sem Cristianismo ou Cristianismo sem Igreja?* Lisboa: Moraes Editores, 1969, p. 169ss. Suscita-se, todavia, o problema de saber se a insistência nos aspectos relacionais e comunicacionais não acabará por afectar a passagem à *praxis*, um ponto que é igualmente defendido por Moltmann (cf., por ex., *Jésus, le messie de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, p. 71ss), risco que certos autores parecem ter pressentido quando falaram da urgência de ultrapassar o «God-talk» em nome do «God-walk»: cf. Frederick Herzog – *God-Walk. Liberation shaping dogmatics*. Nova Iorque: Orbis Books, 1988.

<sup>15</sup> Será esta segunda vaga neotomista que permitirá ao escritor Gonzague de Reynold afirmar que no final dos anos vinte a redescoberta das doutrinas do Doutor Angélico era «uma filosofia em voga em França e nos países de língua francesa»: cf. Philippe Chenaux – *La seconde vague thomiste*. In *Intellectuels Chrétiens et Esprit des Années 1920*. Dir. Pierre Colin. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997, p. 139. Como nota Philippe Chenaux, enquanto a «primeira vaga» neotomista, nascida à sombra da *Aeterni Patris*, correspondia, no essencial, a uma «filosofia de seminário» que com o passar dos anos se tornará num sistema doutrinário rígido



desenhada por Tönnies<sup>16</sup>, no «neo-ruralismo», na atracção pelo «pequeno» (*small is beautiful*), na associação entre a pobreza e a Natureza<sup>17</sup>, à maneira do *Il Poverello*

cujas principais características eram o antimodernismo, a renovação do interesse pela escolástica no primeiro pós-guerra deve-se à acção de intelectuais leigos (Blondel, Gilson, Maritain, Mounier). O seu epicentro passa a ser a universidade (v.g., o Instituto Superior de Filosofia de Lovaina, reaberto em 1919), onde predominam nos cursos filosóficos programas de inspiração tomista, bem como grupos de estudos, dos quais o mais conhecido foi a *Société philosophique Saint-Thomas-d'Aquin*, reaparecida em 1922, podendo ainda citar-se o *Cercle thomiste féminin*, criado em 1925 e a *Société thomiste*, fundada em Paris em 1923, ano do sexto centenário da canonização de S. Tomás, durante o qual é publicada por Pio XI a carta encíclica *Studiorum duces*, que marca o apogeu desta segunda onda tomista. Em 1923, realiza-se a importante Semana tomista de Roma, organizada pela Academia Romana de São Tomás, e, no ano seguinte, o Congresso Internacional de Filosofia de Nápoles, que reúne mais de quinhentos participantes e será fortemente marcado pelo neotomismo. A condenação papal da *Action française* abrirá uma brecha profunda neste movimento de retorno à escolástica medieval.

<sup>16</sup> De acordo com algumas interpretações, tal não significa, todavia, rejeitar a *Gesellschaft*, mas tão-só encarar a sociedade como um ambiente que «oferece numerosas oportunidades comunitárias»: cf. Glenn Tinder – *The Political Meaning of Christianity. An interpretation*. Baton Rouge-Londres: Louisiana State University Press, 1989, p. 57. Na época, porém, o «comunitarismo» tinha um cariz claramente «anti-societário»: «a sociedade moderna individualiza e intimida: somos com frequência aniquilados pela infinidade de problemas que se colocam no quotidiano. A comunidade torna-se, então, um apoio social e emocional», dizia Daniel Cohn-Bendit – *Le Grand Bazar*. Paris: Belfond, 1975, p. 173. Considerando que existiu uma interpretação errónea da dicotomia de Tönnies, cf. Piet Fransen – *La communione ecclesiale principio di vita*. In AA.VV. – *L'Ecclesiologia del Vaticano II: dinamicismi e prospettive*. Dir. Giuseppe Alberigo. Bolonha: Edizione Dehoniane, 1981, em esp. p. 170ss.

<sup>17</sup> Há quem se refira, a este propósito, a uma «espiritualidade da Criação», desenvolvida no quadro de uma cosmovisão ascética em que a própria «opção preferencial pelos pobres» adquire contornos ecológicos: cf. René Coste – *Dieu et l'Écologie. Environment, théologie, spiritualité*. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 1994, em esp. p. 171ss; *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000, p. 489ss. Outros salientam que as mais recentes construções da espiritualidade cristã privilegiam, além da doutrina da Encarnação, uma redescoberta da Natureza associada a um cosmocentrismo de inspiração vetero-testamentária e à tradição franciscana: cf. David Tracy – *Recent catholic spirituality: unity and diversity*. In AA.VV. – *Christian Spirituality*. Vol. 3 - *Post-Reformation and Modern*. Dir. Louis Dupré e Don Saliers. Londres: SCM Press, 1990, p. 167ss. Cf. ainda, entre tantos outros, Jay B. McDaniel – *Of God and Pelicans. A Theology of reverence for life*. Louisville: Westminster-John Knox Press, 1989, p. 85ss. *Practicing the presence of God: a Christian approach to animals*. In *A Communion of Subjects. Animals in Religion, Science and Ethics*. Dir. Paul Waldau e Kimberley Patton. Nova Iorque: Columbia University Press, 2006, p. 132ss. Giordano Frosini – *Teologia delle realtà terrestri*. [S.l.]: Marietti Editori, 1971, p. 55ss; F. D'Agostino e S. Spinsanti – *Ecologia*. In *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. 2ª ed. Dir. Stefano Fiore e Tullo Goffi. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983, p. 377ss; Richard Bauckham – *Ecologia*. In *Dicionário Crítico de Teologia*. Dir. Jean-Yves Lacoste. São Paulo: Edições Loyola-Paulinas, 2004, p. 592ss; Fiorenzo Facchini – *Ecologia*. In *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, Filosofia e Teologia*. Vol. 1. Dir. Giuseppe Tanzella-Nitti e Alberto Strumia. Urbaniana University Press-Città Nuova: Cidade do Vaticano-Roma, 2002, p. 433ss; John Carmody – *Ecology and Religion. Toward a new Christian Theology of Nature*. Nova Iorque: Paulist Press, 1983, p. 84ss; AA.VV. – *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. Dir. Roger Gottlieb. Oxford: Oxford University Press, 2006; Alexandre Ganoczy – *Théologie de la nature*. Paris: Desclée, 1988, sendo especialmente interessante a análise da «comunidade das co-criaturas», a p. 42ss; *Création*. In *Nouveau Dictionnaire de Théologie*. Dir. Peter Eicher. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996, em esp. p. 152-153; Jürgen Moltmann – *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988; *Le rire de l'Univers. Traité de christianisme écologique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004; Antonio Simula – *In pace com il creato. Chiesa cattolica ed ecologia*. Pádua: Edizioni Messagero, 2001, p. 30ss (sobre a noção de «co-

responsabilidade» entre Deus e o Homem pela Criação). Na perspectiva da narrativa bíblica, cf. F. F. Bruce – *The Bible and the Environment*. In AA.VV. – *The Living and Active Word of God. Essays in honor of Samuel J. Schultz*. Dir. Morris Inch e Ronald Youngblood. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1983, p. 15ss; Peter Scott – *A Political Theology of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Diversa é a abordagem da antropologia bíblica que não se refere ao Homem e aos animais como «co-criaturas» mas ao Homem como «co-criador», ou colaborante no mundo da acção criadora de Deus: cf. António Couto – *Como uma Dádiva. Caminhos de antropologia bíblica*. 2ª ed. revista. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005, p. 25. Para um breve apontamento sobre a «espiritualidade ecológica» de S. Francisco de Assis, cf. Martino Conti – *L'esegesi letterale-esistenziale di san Francesco d'Assisi*. In AA.VV. – *Il Cosmo nella Bibbia*. Dir. Giuseppe De Gennaro. Nápoles: Edizione Dehoniane, 1982, em esp. p. 603ss; J. Cerqueira Gonçalves – *Pobreza franciscana e ecologia*. In AA.VV. – *Francisco de Assis, nosso irmão. Problemas de ontem e de hoje*. Braga: Editorial Franciscana, 1995, p. 151ss; Eloi Leclerc – *Le Cantique des Créatures. Une lecture de Saint François d'Assise*. Paris: Desclée de Brouwer, 1988; Manuel Carreira das Neves – *Francisco de Assis, profeta da paz*. Lisboa: [s.n.] 1987, p. 65ss (sobre a «dimensão cósmica da paz»). Não por acaso, na colecção «Círculo do Humanismo Cristão», a Livraria Moraes editará em 1960 *Fioretti di S. Francisco*, com prefácio de Pedro Tamen e desenhos de José Escada, que termina com o «Cântico do Irmão Sol» e a sua alusão «irmã nossa mãe Terra / que nos sustenta e nos governa / e dá diversos frutos com coloridas flores e erva»: cf. *Fioretti di S. Francisco e dos seus frades*. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1960, p. 214. «O teu poema saúda a verdade primeira de toda a criatura / A inteireza do dia inicial», escreveu Sophia de Mello Breyner (in *Francisco de Assis, 1182-1982. Testemunhos contemporâneos das letras portuguesas*. Dir. Adelino Pereira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, p. 391). Note-se, no entanto, que apesar do seu revigoramento na década de sessenta, a articulação e «actualização» de diversos tópicos da mensagem franciscana (amor, liberdade, pobreza, «espiritualidade do Sol», pacifismo, fraternidade universal) já era realizada desde há muito: cf. Agostino Gemelli – *Le Message de Saint François d'Assise au Monde Moderne*. Paris: P. Lethielleux, 1936, que através de uma panorâmica diacrónica mostra bem até que ponto, pela sua «abertura», a espiritualidade franciscana se adapta a uma multiplicidade de conteúdos de acordo com as diversas épocas. Sobre a «sacralidade do criado» e a «unidade da vida» na espiritualidade contemporânea, cf. Giovanni Hellewa e Ermanno Ancilli – *La spiritualità cristiana. Fondamenti biblici e sintesi storica*. Roma-Milão: Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum-Edizioni O. R., 1986, p. 164ss; Maria Antonietta Potente – *Uomo e natura nella spiritualità cristiana*. In AA.VV. – *Ambiente e Tradizione Cristiana*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1990, p. 31ss; numa perspectiva teológica, sem particulares alusões à espiritualidade, cf. Pierre Gisel – *Du concept de nature en théologie*. In AA.VV. – *Éthique et Natures*. Dir. Éric Fuchs e Mark Hunyadi. Genebra: Labor et Fides, 1992, p. 97ss do mesmo autor, *Nature et création selon la perspective chrétienne*. In AA.VV. – *Religion et Ecologie*. Dir. Danièle Hervieu-Léger. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, p. 28ss; Gianni Manzone – *Libertà Cristiana e Istituzioni. Tema di etica sociale*. Mursia: Pontificia Università Lateranense, 1998, p. 119ss, em esp. p. 138ss; Jürgen Moltmann – *Il passo del Duemila*. Progresso e abisso. In *Prospettive Teologiche per il XXI Secolo*. Dir. Rosino Gibellini. Brescia: Editrice Queriniana, 2003, em esp. p. 36ss. Uma redescoberta interessante da «espiritualidade naturalista» pode encontrar-se em David Brown – *God and Enchantment of Place. Reclaiming human experience*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Curiosamente, já em 1925 Carl Schmitt observava que «uma união da Igreja católica com a forma hodierna do industrialismo capitalista não é possível» e, comparados com os seguidores de outras confissões, «os povos católicos romanos parecem amar o solo, a mãe terra, de outro modo; todos eles têm o seu “terrismo”»: cf. Carl Schmitt – *Catolicismo Romano e Forma Política*. Lisboa: Hugin Editores, 1998, p. 37. Nos nossos dias, a interacção entre «comunitarismo» ou «comunalismo» e a ecologia, no contexto do que já se designou por «evangelho ecológico», é proposta por correntes teológicas assumidamente pós-modernas, como a desenvolvida por David Ray Griffin – *God & Religion in the Postmodern World. Essays in postmodern Theology*. Albany: State University of New York Press, 1989; *Sacred Interconnections. Postmodern spirituality, political economy, and art*. Albany: State University of New York Press, 1990. Cf. ainda Terrence Tilley e Craig Westman – *David Ray Griffin and constructive postmodern communalism*. In *Postmodern Theologies. The challenge of religious diversity*. Maryknoll, Nova Iorque: Orbis Books, 1995, p. 17ss. Existe também, naturalmente, uma ligação natural entre a ecologia e a teologia latino-americana, designadamente a Teologia da Libertação: cf. Guillermo Kerber – *O Ecológico*

e a Teologia Latino-Americana. *Articulação e desafios*. Porto Alegre-Genebra: Editora Meridional-Conselho Mundial de Igrejas, 2006, em esp. p. 131ss; José Ramos Regidor – *La teologia della liberazione*. Roma: EDUP, 2004, p. 67ss. E o mesmo ocorre, por banda da Teologia da Libertação, relativamente à figura de São Francisco de Assis e à sua «opção preferencial pelos pobres»: cf. Leonardo Boff – *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 65ss. Na década de sessenta, sustentava-se que a evocação do Génesis tinha um valor teológico consistente em fazer destruir a idolatria contemporânea da autosuficiência humana, do fascínio pela técnica, responsáveis pela perda da «dimensão de adoração»: cf. Jean Daniélou – *Au Comencement. Genèse 1-11*. Paris: Éditions du Seuil, 1963, p. 10; e, acentuado a «responsabilidade ecológica» dos seres humanos na preservação da Criação, cf. André Wénin – *L'Homme Biblique. Anthropologie et éthique dans le Premier Testament*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999, p. 29ss. É possível entrever no relato bíblico uma dimensão hedonista, no sentido em que no Éden o Homem estava «liberto das necessidades», encontrando-se pois despojado da obrigação «capitalista» de trabalhar, típica do *homo laborans*, o que por certo contribuiu, ainda que inconscientemente, para o fascínio dos católicos dos anos sessenta por um «comunitarismo genesiaco»: cf., sobre aquele ponto, Elaine H. Pagels – «Freedom from necessity». *Philosophical and personal dimensions of Christian conversion*. In AA.VV. – *Genesis 1-3 in the History of Exegesis. Intrigue in the Garden*. Dir. Gregory Allen Robbins. Lewinston-Queenston: The Edwin Meller Press, 1988, p. 67ss. Afirma-se, por outro lado, que desde meados da década de sessenta a narrativa bíblica do Génesis foi objecto de uma «crítica ecológica», encarando-se aquela como o primeiro gesto de exploração da Natureza pelo Homem: cf. Henning Graf Reventlow – *Problems of Old Testament Theology in Twentieth Century*. Londres: SCM Press, 1985, p. 143ss, com ampla revisão bibliográfica, ponto que é contestado por aqueles que consideram que o domínio do mundo não equivale à sua destruição: cf. A. Wénin – *La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse*. In AA.VV. – *Studies in the Book of Genesis. Literature, redaction and history*. Dir. A. Wénin. Lovaina: Leuven University Press, 2001, p. 5; sobre o domínio do mundo pelo homem, cf. ainda Oswald Loretz – *Creazione e mito. Uomo e mondo secondo i capitoli iniziali della Genesi*. Brescia: Paideia Editrice, 1974, p. 108ss; Antonio Fanuli – *L'uomo e il suo Habitat secondo Gen 1*. In AA.VV. – *L'Antropologia Biblica*. Nápoles: Edizione Dehoniane, 1981, em esp. p. 88ss; Sergio Lanza – «Ha dato la terra ai figli dell'uomo»: Sal 115,16. Fondazione biblica della signoria dell'uomo sul creato. In AA.VV. – *L'Etica Tra Quotidiano e Remoto. Studi di etica sociale in onore di Giuseppe Mattai*. Bolonha: Edizione Dehoniane, 1984, p. 95ss. Num ensaio publicado igualmente na década de sessenta, Bernard Charbonneau assinala a redescoberta de um «sentimento» de Natureza, não deixando de associar essa artificial atracção pela ordem cósmica à sua fonte mais profunda, o criacionismo bíblico: «a criação cristã é uma das fontes ocultas da ideia e do sentimento de natureza»: cf. Bernard Charbonneau – *O Jardim de Babilónia. Os campos, as cidades, as regiões e o sentimento da Natureza na sociedade moderna*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 25. Há quem afirme que a «aventura cristã» havia transformado a Natureza num meio de diálogo entre Deus e os homens, mas que acabou por se instaurar uma ideia de Natureza «senhora de todas as coisas», no contexto de uma mística panteísta de regresso ao «pensamento antigo», que a mensagem evangélica ultrapassara. Aquela mística panteísta formará, durante muito tempo, o «fundo afectivo do naturalismo sem Deus» mas acabará, ela própria, por ser questionada, se não mesmo ultrapassada: cf. Robert Lenoble – *História da Ideia de Natureza*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 311. Alguns autores apresentam toda a cultura ocidental como um «narrativa de recuperação» do Éden, não deixando de notar todavia que o relato bíblico da Queda é susceptível de, pelo menos, duas visões distintas, o que certamente dificulta o êxito daquele empreendimento cultural: cf. Carolyn Merchant – *Reiventing Eden. The fate of Nature in Western Culture*. Nova Iorque-Londres: Routledge, 2004, p. 12ss; a reconstrução do ambiente genesiaco foi realizada de forma notável por Evan Eisenberg – *The Ecology of Eden*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1998, tendo Delumeau descrito de forma sumária as tentativas de localização do paraíso terrestre nos séculos XVI-XVIII: cf. Jean Delumeau – *Uma História do Paraíso*. Vol.1 – *O Jardim das Delícias*. Lisboa: Terramar, 1994, p. 189ss; problema que ainda hoje é discutido: cf. Isaac Asimov – *Asimov's Guide to the Bible. Two volumes in one: the Old and New Testaments*. Nova Iorque: Wings Books, 1981, p. 22ss; Howard N. Wallace – *Eden, Garden of*. In *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2: D-G. Dir. David Noel Freedman. Nova Iorque: Doubleday, 1992, em esp. p. 283; Dennis T. Olson – *Eden, Garden of*. In *The Oxford Guide to People & Places of the Bible*. Dir. Bruce M. Metzger e Michael D. Coogan. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 62. Apesar disso, também se

define «Éden» como o «nome de um lugar sem localização geográfica precisa»: cf. AA.VV. – *Dicionário da Bíblia e do Cristianismo*. Lisboa: [s.n.], 2004, p. 95; em sentido diverso, Juan Bautista Bauer – *La prehistoria bíblica. Introducción a la historia de la salvación (Gn 1-11)*. Estella: Verbo Divino, 1969, p. 19-20; de igual modo, assinalando as diversas versões da expressão «Éden» na linguagem dos povos da região, cf. Charles Hauret – *Origines. Genèse I-III*. Paris: J. Gabalda & Cie., Éditeurs, 1950, p. 124. Como acentua a exegese bíblica, a designação bíblica do «Éden» é inseparável das tradições mesopotâmicas, designadamente da narrativa *Enuma elish*, ponto que, entre a vasta bibliografia, é apresentada de forma extremamente clara por Herbert Chanan Brichot – *The Names of God. Poetic readings in biblical beginnings*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 37ss; M. J. Seux – *La création du monde et de l'homme dans la littérature suméro-akkadienne*. In AA.VV. – *La création dans l'Orient Ancien*. Dir. L. Derousseaux. Paris: Cerf, 1987, p. 67ss. Para uma consulta dos textos das narrativas da criação na Mesopotâmia, cf. *From Distant Days. Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*. Trad. e Dir. Benjamin R. Foster. Bethesda, Maryland: CDL Press, 1995, p. 9-51; Paul Beauchamp – Criação. A. Teologia bíblica. In *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 469ss; F. Stier – Adam. In AA.VV. – *Encyclopédie de la Foi*. Vol. 1 – *Adam-Eschatologie*. Dir. H. Fries. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965, em esp. p. 18ss; e, na mesma obra, H. Reinelt – Création. I. Étude biblique, a p. 281ss; J. Chaine – *Le Livre de la Genèse*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1949, p. 55ss; Stephanie Dalley – New Eastern myths and legends. In AA.VV. – *The Biblical World*. Vol. 1. Dir. John Barton. Londres-Nova Iorque: Routledge, 2002, p. 41ss. W. G. Lambert – A new look at the Babylonian background on Genesis e A. R. Millard – A new Babylonian «Genesis» story, ambos in AA.VV. – «I Studied Inscriptions from before the Flood». *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*. Dir. Richard S. Hess e David Toshio Tsumura. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994, p. 96ss e p. 114ss; Herbert B. Huffmon – *Babel and Bibel: the encounter between Babylon and the Bible*. In *Backgrounds for the Bible*. Dir. Michael Patrick O'Connor e David Noel Freedman. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1987, p. 125ss (sobre a questão *Babel = Bibel* suscitada nos alvares do século XX na Alemanha, nomeadamente por causa dos trabalhos de Friedrich Delitzsch); Francis I. Andersen – On reading Genesis 1-3. In *Backgrounds for the Bible*. Dir. Michael Patrick O'Connor e David Noel Freedman. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1987, p. 137ss; Richard J. Clifford e Roland E. Murphy – Genesis. In *The New Jerome Biblical Commentary*. Londres: Geoffrey Chapman, 1993, p. 10-11; Wilfrid Harrington – *Nouvelle introduction à la Bible*. Paris: Éditions du Seuil, 1970, p. 281-282 (que, reconhecendo a marca do *Enuma elish*, procede a uma reflexão muito curiosa sobre a historicidade de Gen. 1-11); J. T. Nelis – Création (Récit). In *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*. Turnhout-Paris: Éditions Brepolis, 1960, p. 383; García Cordero – Creazione, Racconto del Genesi sulla. In *Enciclopedia della Bibbia*. Vol. 2: *C-Ep*. Turim: Elle di Ci, [s.d.], p. 607; John L. McKenzie – *Dictionary of the Bible*. Londres-Dublin: Geoffrey Chapman, 1966, p. 157ss; O. Eissfeldt – Genesis. In *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 2: *E-J*. Nova Iorque-Nashville: Abingdon Press, 1962, p. 366ss; E. A. Speiser – *The Anchor Bible. Genesis*. Introd., notas e trad. E. A. Speiser. Nova Iorque: Doubleday & Company, 1964, p. 9ss; Robert Guelluy – *La Création*. 2ª ed. [S.l.]: Desclée de Brouwer, 1963, p. 15 (que, sem analisar em detalhe a questão do ponto de vista histórico, se refere a «reminiscências do tema oriental do combate originário contra os monstros que vivem nos abismos»); Charles H. Long – Cosmogony. In *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 4. Dir. Mircea Eliade. Nova Iorque-Londres: Macmillan Publishing Company-Collier Macmillan Publishers, 1987, p. 94ss; Paul W. Kahn – *Out of Eden. Adam and Eve and the Problem of Evil*. Princeton: Princeton University Press, 2007, p. 61-69 (sobre as narrativas da Criação); Ronald S. Hendel – Genesis, Book of. In *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2, p. 938ss; Paul Beauchamp – *Création et Séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005, *passim*, em esp. p. 219ss; Enrico Galbiati – Gênesis. In AA.VV. – *Introdução à Bíblia. Com antologia exegética*. Dir. Teodorico Ballarini. Vol. II/1. Petrópolis: Editora Vozes, 1975, p. 162-163; John Skinner – *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*. Edimburgo: T & T Clark, 1910, p. 41ss; Terence Fretheim – The Book of Genesis. In *The New Interpreter's Bible in Twelve Volumes*. Vol. 1. Nashville: Abingdon Press, 1994, em esp. p. 323; Gerhard von Rad – *La Genèse*. Genebra: Éditions Labor et Fides, [s.d.], p. 43ss; *Théologie de l'Ancien Testament. Théologie des traditions historiques d'Israël*. Vol. 1. Genebra: Éditions Labor et Fides, 1963, p. 129 (sobre a importância desta obra, cf. Hans-Joachim Kraus – *La Teologia Bíblica. Storia e problematica*. Brescia: Paideia Editrice, 1979, p. 159ss); Foster R. McCurley – *Proclamation Commentaries. The Old Testament witness for Preaching. Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers*.

Filadélfia: Fortress Press, 1979, p. 9; Hooke – Genesis. In *Peake's Commentary on the Bible*. Dir. Matthew Black e H. H. Rowley. Londres: Thomas Nelson and Sons, 1962, p. 178-179; Juan Guillén Torralba – Genesis. In *Comentario al Antiguo Testamento*. Vol. 1. 3ª ed. Dir. Santiago Guijaro Oporto e Miguel Salvador García. Madrid: La Casa de la Biblia-PPC-Sígueme-Verbo Divino, 1997, p. 38-39; Richard Clifford e John J. Collins – The theology of creation traditions. In AA.VV. – *Creation in the Biblical Traditions*. Dir. Richard Clifford e John J. Collins. Washington: The Catholic Biblical Association of America, [s.d.], p. 1ss; e, na mesma obra, Bernard F. Batto – Creation theology in Genesis, p. 16ss; Bernard F. Batto – *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992, p. 15ss, com especial referência ao *Enuma Elish* a p. 33ss; John Van Setters – *Prologue to History. The Yahwist as historian in Genesis*. Louisville: Westminster-John Knox Press, 1992, p. 47ss; *The Book of Genesis*. Dir. S. R. Driver. Londres: Methuen & Co., 1948, p. 26ss. Numa análise textual muito precisa, salientando desde logo a unidade dos primeiros onze capítulos do Génesis, cf. Gary A. Rendsburg – *The Redaction of Genesis*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1986, p. 7ss; no mesmo sentido, cf. Isaac M. Kikawada e Arthur Quinn – *Before Abraham Was. The unity of Genesis 1-11*. São Francisco: Ignatius Press, 1985, o que vem pôr em causa a ideia de que o Pentateuco teria sido redigido por vários autores em vários períodos, tal como apontava a chamada «hipótese documental», ponto que é discutido por U. Cassuto – *The Documentary Hypothesis and the composition of Pentateuch. Eight lectures*. Jerusalém: The Magnes Press-The Hebrew University, 1983; Yehuda T. Radday e Haim Shore – *Genesis. An authorship study in computer-assisted statistical linguistics*. Roma: Biblical Institute Press, 1985, p. 17ss, ou Gordon J. Wenham – Genesis, 1-15. *World Biblical Commentary*. Dir. David Hubbard e Glenn Barker. Vol. 1. Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987, p. XXVII (discutindo as hipóteses «documental», «suplementar» e «fragmentária»); Enzo Bianchi – *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale a Genesi 1-11*. 2ª ed. Comunità di Bose: Qiqajon, 1994, p. 97ss; J. Skinner e S. H. Hooke – Genesis. In *Dictionary of the Bible*. 2ª ed. Dir. James Hastings, Frederick Grant e H. H. Rowley. Edimburgo: T & T Clark, 1963, p. 323 (referindo o trabalho da Escola de Upsala para o afastamento da «hipótese documental»). Para além da síntese dos problemas exegéticos, críticos e interpretativos realizada por Brevard S. Childs – *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Filadélfia: Fortress Press, 1979, p. 136ss em esp. p. 140ss, por Lawrence Boalt – Génesis. In *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Dir. William R. Farmer. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999, p. 328ss; ou por Félix García López – *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2003, p. 67ss, cf. ainda a análise notável e extremamente original de Armindo dos Santos Vaz – *A Visão das Origens em Génesis 2,4b-3,24. Coerência temática e unidade literária*. Lisboa: Edições Didaskalia-Edições Carmelo, 1996, p. 185ss; A força das imagens nas narrativas bíblicas da criação. In *Variações Sobre o Imaginário. Domínios, teorizações, práticas hermenêuticas*. Dir. Alberto Filipe Araújo e Fernando Paulo Baptista. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 409ss (convergindo com algumas análises deste autor, nomeadamente na relação Adão-Eva e na função nuclear do amor, cf. António Couto – *Como uma Dádiva. Caminhos de antropologia bíblica*. 2ª ed. revista. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005, p. 11ss; entre a vasta bibliografia, Alphonse Maillot – *Ève, Ma Mère. Étude sur la femme dans l'Ancien Testament*. Paris: Letouzey & Ané, 1989, em esp. p. 34ss). Comparando a cosmogonia genesiaca e a do poema *Enuma elish*, cf. ainda, entre tantos outros autores já referidos, Alberto Colunga e Maximiliano García Cordero – *Biblia Comentada. Texto de la Nácar-Colunga*. Vol. I: *Pentateuco*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 68ss. Salvador Verges – *La Creación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, p. 244ss; negando a filiação no *Enuma elish*, ou atribuindo à questão mero interesse histórico e literário, cf. E. F. Sutcliffe – Genesis. In *A Catholic Commentary on Holy Scripture*. Londres: Thomas Nelson and Sons, [s.d.], p. 184; a propósito da já citada influência da Mesopotâmia no Antigo Testamento, numa breve e muito simplificada apresentação, cf. Dane R. Gordon – *Old Testament in its Cultural, Historical and Religious Context*. Lanham-Nova Iorque-Londres: University Press of America, 1985, p. 17ss; curiosamente, a questão dessa influência no relato da Criação não é suficientemente desenvolvida por Pierre Gibert – *Bible, mythes et récits du commencement*. Paris: Éditions du Seuil, 1986, mas é objecto de amplas referências na obra colectiva: AA.VV. – *La Création dans l'Orient Ancien*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987. Sobre as visões gnósticas do Génesis, cf. Elaine Pagels – *Adam, Eve and the Serpent*. Nova Iorque: Vintage Books, 1989, p. 57ss; ou Philip S. Alexander – *The fall into knowledge: the Garden of Eden/Paradise in gnostic literature*. In AA.VV. – *A Walk in the Garden. Biblical,*

*iconographical and literary images of Eden*. Dir. Paul Morris e Deborah Sawyer. Sheffield: JSOT Press, 1992, p. 91ss. Sobre a inserção do Génesis nos mitos da criação, numa primeira mas ilustrativa abordagem, cf. *Bíblia. O Livro dos livros*. Vol. 1: *Os Grandes Mitos I*. Comentários do Padre Carreira das Neves. Lisboa: Edição Expresso, 2006, p. 48ss; cf. tb. José Tolentino Mendonça – *A Leitura Infinita. Bíblia e Interpretação*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008, p. 63ss. Considerando que o mito da criação na Bíblia assume um carácter artificial, porquanto aí o mundo é gerado por um pai celeste (*sky-father*) em contraste com os mitos da criação sexuais assentes geralmente numa mãe-terra, cf. Northrop Frye – *The Great Code. The Bible and literature*. San Diego-Nova Iorque-Londres: Harcourt Brace & Company, 1983, p. 106ss. Cf. ainda Oswald Loretz – *Creazione e mito...*, *passim*. Analisando o problema à luz da tradição hebraica, cf. Catherine Chaliel – *L'alliance avec la Nature selon la tradition hébraïque*. In AA.VV. – *Religion et Ecologie*, p. 17ss; Paul Morris – *Exiled from Eden: Jewish interpretations of Genesis*. In AA.VV. – *A Walk in the Garden...*, p. 117ss, que, à semelhança de outros autores (cf. *Genesis 1-11*. Dir. J. Alberto Soggin. Génova: Casa Editrice Marietti, 1991, p. 11), salienta, desde logo, que as interpretações judaicas não conferem à narrativa genesiaca o lugar proeminente que lhe é atribuído pela tradição cristã do pecado original, que ainda se mantém na teologia contemporânea, como refere, na mesma obra, Richard Roberts – *Sin, saga and gender: the fall and original sin in modern theology*, p. 244ss; John Bowker – *The Targums & Rabbinic Literature. An introduction to Jewish interpretations of Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 93ss; Louis Ginzberg – *The Legends of the Jews*. Vol. I – *Bible times and characters from the Creation to Jacob*. Filadélfia: The Jewish Publication Society of America, 1988, p. 3ss; Robert Graves e Raphael Patai – *Les mythes hébreux*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1987, em esp. p. 86ss; AA.VV. – *Creation and Cosmogony*. In *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 5 – *C-DH*. Jerusalém-Nova Iorque: Encyclopaedia Judaica-The Macmillan Company, 1971, p. 1059ss; *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*. Dir. Geoffrey Wigoder. Versão francesa. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, p. 285-287; Johann Maier e Peter Schäfer – *Diccionario del Judaísmo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1996, p. 106-107. Considerando que, apesar de importante, o tema da Criação é apenas um mero tópico introdutório à questão central do Génesis, a do papel de Deus na História, cf. Nahum M. Sarna – *The JPS Torah Commentary. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation. Genesis*. Filadélfia-Nova Iorque-Jerusalém: The Jewish Publication Society, 1989, p. XII, o que não o impede de afirmar que o Livro do Génesis tem sido objecto de uma atenção acrescida por parte dos comentadores, os quais são praticamente unânimes em afirmar o carácter fragmentário e descontinuo das narrativas aí contidas (p. XV), na linha da «hipótese documental» atrás citada, e que Nahum Sarna questiona, de alguma forma, ao sustentar a unidade textual e coerência interna do Livro (p. XVI). Assinala igualmente a analogia com o *Enuma elish* (p. 5) e um ponto curioso, segundo o qual as «criaturas vivas» referidas em Gen 1:20 correspondem à «vida animada» (do hebraico *nefesh hayyah*), ou seja, criaturas animadas pelo sopro da vida, o que não integra as plantas, que não são consideradas «vivas» (p. 10), só aquelas se encontrando no seio da «mãe-terra» a que eventualmente se alude em Gen 1:24 (justificando essa distinção, cf. Claus Westermann – *Théologie de l'Ancien Testament*. Genebra: Labor et Fides, 1985, p. 112; rejeitando-a, em nome de uma ideia de «criação total», cf., Paul Ricœur – *Penser la Création*. In Paul Ricœur e André LaCocque – *Penser la Bible*. Paris: Éditions du Seuil, 1998, p. 61; avançando a ideia de que em Gen 18:20 se procede apenas à criação dos animais domésticos, ao serviço do Homem: cf. J. A. Soggin – *La creazione nel secondo capitolo della Genesi*. In AA.VV. – *Il Cosmo nella Bibbia...*, p. 76). Não sendo as plantas consideradas «vivas» nos termos da Criação, não deixa de ser curioso observar que a principal imagem do Paraíso, do «Jardim do Éden», assume uma natureza predominante vegetal, que, de resto, está presente em toda a iconografia e cultura do Ocidente: cf. Jean Delumeau – *Que rest-t-il du paradis?* Paris: Librairie Arthème Fayard, 2000, em esp. p. 108ss; Mírcea Eliade – *Tratado de História das Religiões*. Porto: Edições Asa, 1992, p. 360ss (mais centrado sobre a árvore do conhecimento); *La nostalgie des origines. Methodologie et histoire des religions*. Paris: Éditions Gallimard, 1971, p. 150ss; Louis Ligier – *Péché d'Adam et Péché du Monde. Bible-Kippur-Eucharistie*. Vol. 1: *L'Ancien Testament*. Paris: Éditions Mouton, 1960, p. 174ss, desenvolvendo amplamente este tema; sobre as árvores como pontos fulcrais do Éden enquanto «lugar dramático», cf. Ghislain Lafont – *Dieu, le temps et l'être*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986, p. 189; do ponto de vista iconográfico, cf. M.-L. David-Danel – *Paradis*. II. *Iconographie*. In *Catholicisme. Hier-Aujourd'hui-Demain*. Vol. X. Paris: Letouzey et Ané, 1985, p. 628ss. Saliente-se, por outro lado, que após a Criação foi instituído um regime vegetariano, só abolido na sequên-

cia do Dilúvio: cf. Paul Beauchamp – Criação..., p. 469; Félix Ascensio – Génesis. In AA.VV. – *Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Antiguo Testamento*. Vol. I: *Pentateuco*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, p. 35-36; Robert Murray – Animais. In *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 131. As mais recentes abordagens apontam para um cruzamento entre a Teologia e os movimentos de libertação animal: cf. AA.VV. – *Animals on the Agenda. Questions about animals for Theology and Ethics*. Dir. Andrew Linzey e Dorothy Yamamoto. Londres: SCM Press, 1998; Stephen H. Webb – *God and Dogs. A Christian theology of compassion for animals*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 20ss (sobre o relato bíblico); Andrew Linzey – *Animal Gospel*. Louisville: Westminster-John Knox Press, 2000, p. 42ss; *After Noah. Animals and the Liberation of Theology*. Londres: Cassell, 1997. No que se refere à localização espacial do Éden, problema a que atrás se aludiu, é interessante notar ainda que os ensinamentos rabínicos condensados no Talmude consideram que o Paraíso (*Gan Eden*) ficava situado a leste e o «Inferno» (*Gehinnom*) a oeste, situando-se este último acima do firmamento, para alguns, ou para além das «montanhas das trevas»: cf. Abraham Cohen – *Everyman's Talmud. The major teachings of rabbinic sages*. Nova Iorque: Schocken Books, 1995, p. 379-380; *Le Talmud. Exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'éthique, la religion, les coutumes et la jurisprudence*. Paris: Payot, 1958, p. 71ss. No pensamento judaico moderno, a visão de Franz Rosenzweig aponta para a ideia de que os mitos da Criação simbolizam a contingência absoluta da existência humana, o conhecimento perturbador da nossa total dependência da Origem do ser, que tornou esta existência possível, como assinala Karen Armstrong – *Uma História de Deus*. 2ª ed. Lisboa: Temas e Debates, 1999, p. 408. Pese a visão «ecológica» do Génesis, o certo é que aí o ser humano possui um carácter distinto, único e singular, correspondendo à ideia de que o seu próprio corpo deriva de Deus (do hebraico *nishmat hayyim*, in Gen 2:7). Uma vez que em hebreu *'eden* era interpretado como correspondendo a «prazer», a versão grega Septuaginta traduziu aquela palavra para *parádeisos*, um termo originado na expressão persa *pairi-daeza*, equivalente a «um parque fechado, um território de prazer», sendo assim transmitida pela Vulgata e, através dela, para as versões latinas e para as línguas europeias (p. 18). Monique Alexandre – *Le Commencement du Livre. Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*. Paris: Beauchesne, 1988, p. 43ss. John J. Scullion – Genesis, The narrative of. In *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2, em esp. p. 942ss; Bruce Vawter – Eden, Garden of. In *The Dictionary of Bible and Religion*. Dir. William H. Gentz. Nashville: Abingdon Press, 1986, p. 293-294. Cf. ainda Albert Clamer – La Genèse. In *La Sainte Bible*. Dir. Louis Pirot e Albert Clamer. Vol. 1, 1ª parte: *Genèse*. Paris: Letouzey et Ané, Éditeurs, 1953, nota 7, p. 117ss; para uma nota introdutória de cariz interconfessional, cf. Walter M. Abbott, Rabbi Arthur Gilbert, Rolfe Lanier Hunt e J. Carter Swaim – *The Bible Reader. An interfaith interpretation*. Londres-Nova Iorque: Geoffrey Chapman-Bruce Books, 1969, p. 3ss e, sobre o conceito hebraico de «Génesis», p. 19ss; AA.VV. – *La Sacra Bibbia. Genesi. Introduzione* – *Storia Primitiva*. Dir. P. E. Testa. Turim-Roma: Marietti, 1969, p. 50ss. Podem acompanhar-se as diversas leituras – católica, ortodoxa, protestante e judaica – in *Le Trésor Spirituel de l'Humanité. La Sainte Bible. Première Édition Oecuménique*. Vol. 1. Paris: Éditions Planète, [s.d.], p. 69ss. É ainda interessante a narrativa de Flavio Josefo – *Antigüedades judías. Libros I-XI*. Dir. José Vara Donado. Madrid: Ediciones Dakal, 2002, p. 28ss, bem como a referência a versões mais «benévolas» quanto à acção de Eva in Rabbi Joseph Telushkin – *Jewish Literacy. The most important things to know about the Jewish religion, its People, and its History*. Nova Iorque: William Morrow and Company, 1991, p. 26-27; sobre aquela narrativa, André Paul – *Le judaïsme ancien et la Bible*. Paris: Desclée, 1987, p. 168ss. Na perspectiva islâmica, bastará recordar o eloquente versículo da Sura da Vaca: «Deus deu-vos por leito a Terra e o Céu por edifício; fez descer a água dos céus, produzindo com ela frutos para vosso sustento (...)». *Alcorão*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar: Lisboa, 1979, p. 27; «É ele Quem vos fez da terra leito e do céu, tecto edificad; e fez descer do céu água, com que fez sair, dos frutos, sustento para vós (...)». Helmi Nasr – *Tradução do Sentido do Nobre Alcorão para a Língua Portuguesa*. [S.l.]: Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre-Al-Madinah Al-Munauarah K.S.A., [s.d.], p. 7. Descrevendo os antecedentes dos Génesis entre os povos de Israel, apresentados sob a forma de poemas, cf. U. Cassuto – *A Commentary on the Book of Genesis*. Vol. 1: *From Adam to Noah, Genesis I-VI* 8. Jerusalém: The Magnes Press-The Hebrew University, 1989, p. 8ss. Cf. ainda Jean Bottero – *La naissance du monde selon Israël*; e Toufi Fahd – *La naissance du monde selon l'Islam*, ambos in AA.VV. – *La naissance du monde*. Paris: Aux Éditions du Seuil, 1959, p. 185ss e p. 235ss. Se a cultura ocidental é vista como uma «narrativa de recuperação» do Éden, há

quem entenda, numa perspectiva bastante distinta, mas não antagónica, que a Natureza é o antídoto para a manipulação do mundo realizada pela cultura do Ocidente, a única via para salvar o Homem da perda de espiritualidade que o materialismo acarreta: cf. Max Oelschlaeger – *The Idea of Wilderness. From prehistory to the age of ecology*. Nova Haven: Yale University Press, 1991, p. 61. E, nesse contexto, a narrativa genesiaca não deixaria de alimentar leituras feministas e, bem assim, leituras «libertadoras»: cf. J. Rogerson – *Genesis 1-11*. Sheffield: JSOT Press, 1994, p. 30ss; sobre a crítica feminista, cf. Deborah F. Sawyer – *Ressurrecting Eve? Feminist critique of the Garden of Eden*. In AA.VV. – *A Walk in the Garden...*, p. 273ss. Será porventura esta última visão da realidade que mais incisivamente marcou o modelo das «comunidades eclesiais» das décadas de sessenta e setenta, onde é possível entrever uma postura adversa ao modelo ocidental de cultura e de desenvolvimento, bem como aos fenómenos que lhe estão associados: economia de mercado, urbanização, ética do trabalho, consumo. Sem pretender, de forma alguma, questionar a correspondência dessa leitura com o texto bíblico, o facto é que este tem sido passível de múltiplas visões, desde as que acentuam a questão da mortalidade (cf. James Barr – *The Garden of Eden and the hope of immortality*. Londres: SCM Press, 1992) às que referem, logo começando pelo episódio de Caim e Abel, a centralidade dos problemas dos conflitos e das relações familiares (cf. Devora Steinmetz – *From Father to Son. Kinship, conflict, and continuity in Genesis*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991). Sobre o problema da Criação no Vaticano II, num brevíssimo apontamento de cariz didáctico, cf. M. Flick e Z. Alszeghy – *Fondamenti di una antropologia teologica*. Florença: Libreria Editrice Fiorentina, 1969, p. 32. O mais recente criacionismo bíblico, além da veracidade de diversos episódios do Génesis (v.g., dilúvio universal), tem sustentado que o relato bíblico da criação não possui um carácter meramente simbólico ou metafórico: cf., para uma primeira abordagem extremamente informativa, Jónatas E. M. Machado – *Criacionismo bíblico. Súmula dos principais fundamentos teológicos e científicos*. Estudos. Revista do Centro Académico de Democracia Cristã. Nova Série. 2 (Junho de 2004) 158ss; do lado anti-criacionista, cf., por ex., Rafael Alemañ Berenguer – *Evolución y Creación. Entre la ciencia y la creencia*. Barcelona: Editorial Ariel, 1996; ou Jacques Duquesne – *Deus Apesar de Tudo*. Porto: Edições Asa, 2008, p. 82ss. Ainda que centrada no caso norte-americano (que é, de facto, o lugar onde esta polémica tem assumido maior intensidade e profundidade, transcendendo o âmbito restrito da comunidade científica), uma das melhores sínteses sobre a história da controvérsia entre evolucionismo e criacionismo e suas implicações em vários domínios (v.g., político e jurídico), continua a ser a de Edward J. Larson – *Trial and Error. The American controversy over creation and evolution*. 3ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2003. Refira-se, enfim, que, não por acaso, é nos alvares da década de setenta, quando os católicos começam a redescobrir o valor da vida em comunidade, que surgem novas tendências no domínio da ecologia, designadamente a questão dos direitos dos seres vivos (desde logo, com o texto «Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects» publicado em 1972 por Christopher Stone na *Southern California Law Review*) e o movimento da *deep ecology*, lançado por autores como o noruguês Arne Naess (autor do conceito no texto seminal «The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement». *Inquiry* 16 (1973) 95ss) ou Bill Devall, existindo ainda um profundo sentido espiritual nestas visões, muito apoiadas no taoísmo e no budismo, devendo ter-se em conta a crítica feita por Naess ao domínio antropocêntrico da Natureza que a Bíblia e a tradição judaico-cristã consagraram e a proposta de uma alternativa baseada no franciscanismo feita por Lynn Townsend Jr. no texto «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», publicado em 1967 na revista *Science*. A «ecologia profunda» assumia um carácter de movimento revolucionário e de contestação ao modelo económico, social e cultural do Ocidente, como sublinhou Bill Devall: «o seu objectivo principal é o de pôr em causa os modelos convencionais de pensamento no Ocidente moderno»: cf. Luc Ferry – *A Nova Ordem Ecológica. A árvore, o animal e o homem*. Porto: Edições Asa, 1993, p. 105ss, que assinala também o facto de nessa época ter florescido a atracção pela obra de Carlos Castaneda, pela filosofia *zen* e por um espinosismo radical e anti-cartesiano que vinha aprofundar o fosso entre panteísmo e mecanicismo.



de Assis<sup>18</sup> ou no pensamento de Jacques Maritain<sup>19</sup> e de Emmanuel Mounier.<sup>20</sup> Tratava-se, de algum modo, de reinventar um conceito claramente «pré-moderno» em favor da atracção pelo «concreto» e pela «vivência», num ensaio de experimentalismo social e eclesial (a igreja como «comunidade experimental»<sup>21</sup>), efêmero na sua duração mas marcante para a caracterização de um tempo em que algumas correntes teológicas celebravam o primado da *ortopraxis* sobre a ortodoxia e outras proclamavam as virtudes das «comunidades naturais».<sup>22</sup> Valorizando a diversidade

<sup>18</sup> Além das referências bibliográficas da nota anterior, o relato de Andrea Riccardi sobre a fundação da Comunidade de Santo Egídio é muito expressivo: «Nessa altura [anos 70], o modelo de Francisco de Assis pareceu-me muito importante. Pus-me a ler as *Fonti Franciscane*. Desloquei-me com frequência à Úmbria, reencontrei a casa dos meus avós; identifiquei-me com esse pequeno mundo, fui a Assis. Foi então que verdadeiramente encontrei Francisco (...). Francisco é um importante companheiro de percurso, sobretudo porque se pretendia leigo, vivendo no meio de todos, na humildade, como “menor” entre os menores. São Francisco é o Evangelho *sine glosa*, a amizade com os pobres»: cf. Andrea Riccardi – *Santo Egídio, Roma e o Mundo*. Lisboa: Temas e Debates, 2000, p. 13-14. O fundador de Santo Egídio refere ainda a importância de algo que também ocorrerá entre nós: a descoberta do mundo real da pobreza. «A segunda etapa foi o conhecimento do mundo para além de Roma: as *borgate*, as gentes dos subúrbios pobres, os bairros da lata da periferia. Eu conhecia um padre-operário que trabalhava nas barracas próximas do cinódromo e foi aí que comecei a descobrir os subúrbios. Quando desse empreendimento, recomeçava o meu discurso sobre os operários. No mundo estudantil proclamava-se: “Estudantes e operários unidos na luta!”. Mas eu respondia que o Evangelho nos encaminha para a descoberta dessa Roma que desconhecíamos. Porquê? Porque éramos burgueses; essa Roma que desconhecíamos era a Roma da periferia, aquela de onde vinham as nossas mulheres-a-dias. Então, vamos descobrir as barracas! Para um jovem burguês era uma experiência traumatizante. Descobrir aquela pobreza, aquela gente que vivia nos bairros de lata, era descobrir a existência do Terceiro Mundo em Roma. A fraude da cidade burguesa consiste em não mostrar os pobres». Se este conhecimento da pobreza não afastou Riccardi do Evangelho, fê-lo não enveredar, em simultâneo, pela adesão aos movimentos estudantis e ao tradicionalismo eclesial: «nós éramos os extremistas da Igreja, os “extra-eclesiásticos”, tal como há os extraparlamentares» (p. 20-21).

<sup>19</sup> Ainda que alguns, mais inflamados, não hesitassem em atacar o pensamento de Maritain, em larga medida como resposta ao seu controverso livro, *O Camponês do Garona*. Numa violentíssima obra publicada entre nós pela Moraes, com tradução de Alexandre O'Neill, afirma-se que o humanismo integral correspondia à «certidão de óbito da cristandade» (p. 65). Nesse texto, de cariz panfletário, ataca-se ainda a «teologia de ghetto» (p. 64) em nome de uma teologia quotidiana na qual a «procura não pode fazer-se senão em comunidade» (p. 186): cf. Jean-Marie Paupert – *Cristianismo Velho, Cristianismo Novo. Panfleto e profecia*. Lisboa: Moraes Editores, 1965.

<sup>20</sup> Como salienta Bénard da Costa, «a sua revolução [de Mounier] foi personalista e foi comunitária. Foi o sentido da comunhão e da comunidade, o sentido de nossa muito íntima e profunda solidariedade e interdependência, que o levou a comprometer-se na senda de uma revolução, que se perfez em rupturas e adesões»: cf. João Bénard da Costa – Presença de Emmanuel Mounier. In *Emmanuel Mounier*. Dir. João Bénard da Costa. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1960, p. 19-20. «A despersonalização do mundo moderno e a decadência da ideia comunitária são para nós uma única e mesma coisa»: cf. Emmanuel Mounier – *Manifesto ao Serviço do Personalismo*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1967, p. 108. «A verdade de cada um só existe quando em união com todos os outros»: cf. Emmanuel Mounier – *O Personalismo*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1960, p. 33, que não deixa, todavia, de alertar para os equívocos da «mística do pequeno» inerentes à nostalgia das «pequenas comunidades perdidas» (p. 66ss).

<sup>21</sup> Cf. Harvey Cox – *La fête des fous. Essai théologique sur les notions de fête et de fantasie*. Paris: Éditions du Seuil, 1971, p. 114ss.

<sup>22</sup> Cf. Marie-Dominique Chenu – *Peuple de Dieu dans le monde*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966, p. 129ss.

e a espontaneidade, o «ser-com-os-outros» e a «partilha de vida», a atracção pela vivência em comunidade surgiu na Europa nos meios urbanos e revelava uma *nostalgia de um passado que nunca existiu* e, mais do que isso, convertia-se num programa de reacção à civilização citadina e à solidariedade mecânica que caracterizavam o mundo capitalista, numa clara atitude anti-ocidentalista. Da célebre comunidade do Isolotto à fracassada experiência portuguesa do «Pacto» foram muitas as experiências deste tipo que se levaram a cabo por todo o mundo.

## 5. Igreja dos pobres

A noção de «Igreja dos Pobres», como se sabe, foi lançada por João XXIII na sua mensagem radiofónica de 11 de Setembro de 1962, um mês antes da abertura do Concílio, e aprofundada na intervenção do Cardeal Giacomo Lercaro, arcebispo de Bolonha, na 35ª Congregação Geral, realizada em Dezembro de 1962.<sup>23</sup> Não por

<sup>23</sup> Sobre este conceito, cf. Cardeal Lercaro – A pobreza na Igreja. In *A Pobreza na Igreja*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1964, p. 87ss, obra que reúne textos de São Basílio Magno, São João Crisóstomo, Cardeal Montini, Cardeal Lercaro e Mons. Huyghe sobre o tema da pobreza; Paul Gauthier – «*Consolez Mon Peuple*». *Le Concile et l'Église des pauvres*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965; *El Evangelio de la Justicia y los Pobres*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969, p. 190ss, que enuncia diversos sentidos do conceito de «Igreja dos pobres»; Marc Ancel – La perspective du Concile. In AA.VV. – *L'Église des pauvres. Interpellation des riches*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965, p. 289ss; Pablo Richard e Ignacio Ellacuría – Pobreza/Pobres. In *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Dir. Casiano Floristán e Juan José Tamayo. Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 1030ss; Karl Rahner – Teología de la pobreza. In *Escritos de Teología. Nuevos escritos*. Vol. VII. Madrid: Taurus Ediciones, 1969, p. 469ss, que analisa sobretudo a questão da pobreza religiosa no mundo contemporânea mas que, apesar disso, é importante para a compreensão global do tópico «Igreja dos pobres»; Julio Lois Fernández – Pobres, Deus dos. In *Dicionário Teológico. O Deus Cristão*. Dir. Xabier Pikaza e Nereo Silanes. São Paulo-Apelção: Paulus, 1998, p. 708ss; Jean Cardonnel – *O Cristianismo Não é Uma Religião*. Porto: Livraria Figueirinhas, [s.d.], p. 113ss; *Deus é Pobre*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1967; Mons. Alfred Ancel – A Igreja dos Pobres. In AA.VV. – *A Igreja em Tempo de Concílio*. Lisboa: Livraria Morais Editora, 1964, p. 121ss; Harvey Cox – *Religion in the Secular City. Toward a postmodern theology*. Nova Iorque: Touchstone, 1984, p. 111ss (que refere que, no final, os «liberais» venceram os partidários da «Igreja dos pobres»); Marcella Farina – *Chiesa di Poveri e Chiesa dei Poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare*. Roma: LAS – Libreria Ateneo Salesiano, 1986, em esp. p. 45ss; Jacques Loew – L'Église de Vatican II. In *Histoire de l'Église Par Elle-Même*. Dir. Jacques Loew e Michel Meslin. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1978, em esp. p. 563ss; Marie-Dominique Chenu – Vatican II and the Church of the Poor. In *The Poor and the Church*. Dir. Norbert Greinacher e Alois Muller. Nova Iorque: Seabury, 1977, p. 56ss; Henri Denis e Jean Frisque – *L'Église à l'épreuve*. Tournai: Casterman, 1969, p. 75ss; Walter Kerber, Alfons Deissler, Peter Fielder e Rafaela Belda – Pobreza y riqueza. In AA.VV. – *Fe cristiana y sociedad moderna*. Vol. 13. Madrid: Ediciones S.M., 1986, p. 127ss. Cf. o prefácio do Cardeal Lercaro, bem como os diversos textos sobre o tema in AA.VV. – *Église et Pauvreté*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965; António Baltazar Marcelino – O Concílio Vaticano II e a opção pelos pobres. In *A Igreja e a Opção pelos Pobres. Jornadas de Teologia*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1988, p. 7ss. Há quem refira que a expressão «opção [preferencial] pelos pobres» foi primeiramente avançada em Medellín, ainda que no seu documento final não haja qualquer referência à mesma: cf. Juan Luis Segundo – *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Ediciones Crisandad, 1995, p. 58; Jorge Pixley e Clodovis Boff – *Opción por los Pobres. Cristianismo y sociedad*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986, p. 221; Sergio Lanza – *Introduzione alla Teologia Pastorale*. Vol. 1: *Teologia dell'azione ecclesiale*.

Brescia: Editrice Queriniana, 1989, p. 108-109; Georges de Schrijver – *Gaudium et Spes* on the Church's dialogue with contemporary society and culture: a seedbed for the divergent options adopted in Medellín, Puebla, and Santo Domingo. In *Vatican II and its Legacy*. Dir. M. Lamberigts e L. Kenis. Lovaina: Leuven University Press, 2002, p. 301; Ricardo Antoncich e Jose Miguel Munárriz – *La Doctrina Social de l'Eglise*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992, p. 68ss. Numa análise muito marcada ideologicamente, cf. Plácido Díez e Ricardo Herreo-Velarde – *Revolução Marxista e Progresso Cristão*. Trad. portuguesa de Manuel Braga da Cruz. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, [s.d.], p. 182ss. O arcebispo Lercaro propusera a pobreza como tema maior do Concílio, apelando, entre o mais, a uma redução do esplendor dos bispos e à limitação dos bens materiais da Igreja: cf. Antoine Wenger – Diário do Concílio. A primeira sessão. In *A Igreja do Presente e do Futuro. História do Concílio Ecuménico Vaticano II*. Vol. I. Pref. D. Manuel Gonçalves Cerejeira. Dir. D. António Ribeiro e Manuel da Silva Costa. Lisboa: Editorial Estampa, [s.d.], p. 124. Essa ideia foi resumida, na Aula Conciliar, por Sebastião Soares de Resende, ao afirmar que pretendia «não apenas uma Igreja dos pobres mas também uma Igreja pobre»: cf. Norman Tanner – *La chiesa nelle società: ecclesia ad extra*. In *Storia del Concilio Vaticano II*. Vol. 4: *La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersezione, settembre 1964-settembre 1965*. Dir. Giuseppe Alberigo. Milão: Società Editrice Il Mulino, 1999, p. 315 e, sobre a intervenção de Lercaro, p. 411ss. Fala-se mesmo de um «despojamento» da Igreja, com amplas citações do Cardeal Lercaro: cf. Maria de Fátima Moreira – *A Igreja Serve no Concílio Vaticano II e em Paulo VI e perspectivas teológicas fundamentais*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Facultad de Teología, 2007, p. 30ss. Tal conduziu a uma radicalização da exigência de transformação da Igreja, proclamando-se que a mesma tinha com urgência de «separar-se dos poderosos», «renunciar a posições de poder», «romper com a clássica aliança entre altar e trono» e entre «altar e capital»: cf. Jules Girardi – *Cristianismo y Liberación del Hombre*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973, p. 109. A este propósito, alude-se a uma «Igreja rica, comprometida com os ricos» e a uma «Igreja adormecedora»: cf. Ronaldo Muñoz – *Nova Consciência da Igreja na América Latina*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979, p. 180ss. Outros referem-se aos pobres como «sujeito histórico salvífico», cf. Adolfo González Montes – *Teología Política Contemporánea. Historia y Sistemas*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, p. 257ss. Outros ainda propõem uma revisão da história da conquista das Américas no âmbito da qual o ouro surge como um «mediador do Evangelho»: cf. Gustavo Gutiérrez – *Dios o el Oro de las Indias. Siglo XVI*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989, em esp. p. 101ss. Há quem sustente que a noção de «Igreja dos pobres» tem antecedentes no movimento francês dos «padres operários», bem como no movimento *Les Compagnons de Jésus Charpentier*, lançado na Palestina sob a protecção da Igreja melquita e do seu Patriarca Máximo IV: cf. Hilari Raguer – *Réquiem por la Cristandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*. Barcelona: Ediciones Península, 2005, p. 159ss. O grande expoente no Concílio da noção de «Igreja dos Pobres» seria, como se sabe, D. Hélder Pessoa Câmara, bispo auxiliar do Rio de Janeiro, nomeado em 1964 arcebispo de Olinda e Recife. As sequelas da linha «Igreja dos Pobres», sobretudo na América Latina, são bem conhecidas e encontram-se tão enraizadas que alguns se interrogam se a Igreja não deverá também evangelizar os ricos. Cf. Leonardo Boff – *A Vida Religiosa e o Processo de Libertação*. 2ª ed. Petrópolis-Rio de Janeiro: Editora Vozes-Conferência de Religiosos do Brasil, 1976, p. 54ss. Entre a vastíssima bibliografia, numa aproximação mais genérica, ainda que com especial incidência na situação francesa, cf. Alain Durand – *La Cause des Pauvres. Société, éthique et foi*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991, que considera que o conceito de «pobre» implícito na noção de «Igreja dos pobres» é demasiado restritivo (p. 61). Cf. ainda, entre a vastíssima bibliografia, Giorgio Campanini – *La Fatica del cammello. Il cristiano tra ricchezza e povertà*. Milão: Edizioni San Paolo, 2002. Deve ter-se igualmente presente o cruzamento entre essa noção e a nova abordagem da realidade missionária, à qual, reconheça-se, não foi alheio o influxo do terceiro-mundismo militante, nomeadamente nas organizações de leigos: entre as obras da época, cf., por ex., da autoria de um dos promotores do conceito de «Igreja dos pobres» no Concílio, Monsenhor Mercier e M.-J. Le Guillou – *Mission et Pauvreté. L'heure de la mission mondiale*. Paris: Éditions du Centurion, 1964. Note-se, todavia, que muitos rejeitaram uma concepção «operariista» da pobreza, nos termos da qual a mensagem evangélica fosse identificada com a defesa de uma classe social: cf. Jean Daniélou – *Evangelho e Mundo Moderno. Pequeno tratado de moral para uso dos leigos*. Lisboa: Sampedro Editora, 1967, em esp. p. 87; *Le Chrétien et le Monde Moderne*. Tournai: Desclée & Cie. Éditeurs, 1959, p. 45; e *A Oração, problema político*. Lisboa: União Gráfica, 1968, p. 11ss. Em face de

acaso, o Cardeal Lercaro, em visita a Lisboa, proferirá uma conferência que será decisiva para o futuro do Movimento de Renovação da Arte Religiosa, enaltecendo o conceito de «centro comunitário» ou «centro paroquial» como exemplo mais acabado de uma Igreja aberta às populações e orientada para servir as suas necessidades. No fundo, como exemplo mais acabado de uma «Igreja serve e pobre», para usar o título de um famoso livro de Congar, publicado em 1963, de uma Igreja despojada do seu «ar senhorial», que só dessa forma conseguiria armar-se convenientemente para combater o marxismo e o comunismo.

Haveria que ser «honesto com Deus», retomando o título de outro livro saído nesse ano de 1963, o celeberrimo *Honest to God*, de John A. T. Robinson. Mas, na linha do existencialismo, considerava-se que essa honestidade ordenada ao divino começava por uma honestidade consigo mesmo, o que implicava uma «libertação» relativamente à «dominação dos outros». Só assim, em condições de simplicidade e de autenticidade, uma paróquia poderia converter-se numa «comunidade», sendo algo mais do que um mero aglomerado de fiéis que se encontravam esporadicamente nas celebrações litúrgicas dominicais. A pobreza era a «distinção decisiva, desde o começo, entre os que podem ser cristãos e os que não o podem ser». A Igreja daria, pois, o seu contributo para vencer a pobreza, tomando os desfavorecidos como sua «opção preferencial». As ideias de verdade e, para usar a expressão da época, de «autenticidade» adquirem uma dimensão pessoal (do ponto de vista de uma fé construída dialogicamente com o «outro») mas também uma dimensão eclesiológica.

## 6. A teologia como prefixo

De algum modo, foi neste tempo que se aprofundou aquilo a que se poderia chamar um fenómeno de «teologia como prefixo». Tentando explicar melhor, «explodiram» literalmente inúmeras propostas que, rompendo com as classifica-

---

tudo isto, releva do domínio meramente polemizante a afirmação de que «não existe na Igreja Católica uma verdadeira espiritualidade da pobreza»: cf. Eugen Drewermann – *Funcionários de Deus. Psicograma de um ideal*. Lisboa: Editorial Inquérito, [s.d.], p. 215, bastando para o efeito atender, entre tantos outros, ao livro de J. de Santa Anna – *Good News for the Poor: the challenge of the poor in the History of the Church*. Maryknoll, Nova Iorque: Orbis Books, 1981, ou à obra de divulgação histórica, que sumaria a posição da Igreja no século XX, de Paul Christophe – *Les Pauvres et la Pauvreté*. Vol. 2: *Du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Paris: Desclée de Brouwer, 1987, p. 163ss. Ainda que sem uma filiação directa no conceito de «Igreja do Povo», mas com óbvias ligações, fala-se que o Concílio favoreceu o desenvolvimento de uma «espiritualidade do povo»: cf. Daniel de Pablo Maroto – *Historia de la Espiritualidad Cristiana*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, p. 371ss. É importante salientar que a visão «populista» da Igreja e a crítica aos seus aspectos mais faustosos ou aparatosos sempre esteve presente em diversa literatura, designadamente a de teor anticlerical, de que é exemplo entre nós a curiosa obra de A. B. Pereira Victorino – *O Imperialismo Papal*, Lisboa: Livraria Guimarães, [s.d.], que, pese o seu pendor polemizante, tem, aliás, interessantes críticas à obra e ao magistério de Gonçalves Cerejeira.

ções tradicionais desta disciplina (ex.: Teologia Dogmática), se apresentavam como visões teológicas totalizantes, como a Teologia *Política*, a Teologia da *Esperança*, a Teologia da *Libertação*, etc. A partir disso, verificou-se, até por efeito da projecção que os *experti* adquiriram no Concílio, a uma grande personalização do trabalho teológico (a Teologia da Esperança de...; a Teologia Política de...), com alguns teólogos a ganharem uma notoriedade pública de grandes dimensões, em boa medida por acção dos meios de comunicação de massas. Ocorreu, em paralelo, uma aproximação mais «intelectualista» da fé – presente entre nós no «grupo da Moraes» ou em torno da revista *Concilium* –, a qual caminhava a par, algo contraditoriamente, com apelos a uma fé mais empenhada no «real», activamente orientada para a *praxis*.

## 7. Uma cristologia de massas

Na época, a espiritualidade mariológica era encarada como algo ultrapassado ou «conservador», o que dividiu a Aula Conciliar a respeito da aprovação de um documento autónomo sobre a Virgem Maria.<sup>24</sup> Em contrapartida, a figura de Jesus

<sup>24</sup> Como é sabido, o debate sobre a existência de um documento específico sobre a Virgem Maria marcou os trabalhos conciliares desde o seu início, sendo mais um pretexto para a abertura de uma querela entre conservadores, favoráveis àquele documento, e os reformistas, adversários dessa ideia, tendo-se registado uma vitória destes últimos – o que representava, para mais, uma certa «concessão ecuménica» aos protestantes e aos ortodoxos, que repeliavam alguns excessos da devoção mariana: cf. Hilari Raguer – *Réquiem por la Cristandad...*, p. 113; considerando que, mais do que a devoção à Virgem, consagrada dogmaticamente, o que incomodava os protestantes era o «movimento mariano»: cf. Hans Küng – *The Council and Reunion*. Londres-Nova Iorque: Sheed & Ward, 1962, p. 182. Guido Verucci – *La Chiesa nella società contemporanea. Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II*. Bari: Editori Laterza, 1988, p. 393-394. Sintomaticamente, no seio do Concílio a linha conservadora mais consistente e coesa formar-se-á em torno do grupo *Coetus Internationalis Patrum*, fundado e de algum modo liderado por Monsenhor Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina (Brasil), que seria o grande promotor da proposta, apresentada em 1965 no Concílio, para que o chamado «Esquema XIII» condenasse solenemente o comunismo. Por ora, o ponto que interessa reter é que Monsenhor Geraldo Sigaud, sabendo estar em minoria no seio do episcopado do seu país, pediu que todos os padres conciliares consagassem as suas dioceses ao Imaculado Coração de Maria. O principal colaborador de Sigaud seria Monsenhor Lefebvre, apontando-se ainda como membro do *Coetus*, entre outros, o bispo de Leiria, João Pereira Venâncio: cf. Hilari Raguer – *Réquiem por la Cristandad...*, p. 151ss; sobre o *Coetus Internationalis Patrum* e a sua acção «anticonciliar», cf. Daniele Menozzi – *L'Anticoncilio (1966-1984)*. In *Il Vaticano II e la Chiesa*. Dir. Giuseppe Alberigo e Jean-Pierre Jossua. Brescia: Paideia Editrice, 1985, em esp. p. 434; V. N. Buonasorte – *Tra Roma e Lefebvre. Il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*. Roma: Edizioni Studium, 2003; Joseph Famerée – *Vescovi e diocesi (5-15 novembre 1963)*. In *Storia del Concilio Vaticano II*. Vol. 3 – *Il Concilio Adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione, settembre 1963–settembre 1964*. Dir. Giuseppe Alberigo. Milão: Società Editrice Il Mulino, 1998, p. 187ss; Hilari Raguer – *Fisionomia iniziale dell'assemblea*. In *Storia del Concilio Vaticano II*. Vol. 2 – *La formazione della coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione, ottobre 1962–settembre 1963*. Dir. Giuseppe Alberigo. Milão: Società Editrice Il Mulino, 1996, p. 221ss; Gilles Routhier – *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*. Milão: Vita e Pensiero, 2007, p. 211ss; Luc Perrin – *Le Coetus Internationalis Patrum et la minorité à Vatican II*. *Catholica*. 63 (Primavera de 1999), p. 71ss. De acordo com Hilari

Raguer, a grande fractura em torno do culto mariano terá lugar na segunda sessão conciliar, em 1963, onde «os conservadores falavam como apenas eles estivessem a favor da Virgem Maria e os renovadores contra» (Hilari Raguer – *Réquiem por la Cristandad...*, p. 215). Por uma maioria tangencial de votos (1.114 contra 1.074), foi decidido não dedicar um documento específico à Virgem Maria, mas tão-só um capítulo de *De Ecclesia*. Deste modo, a tese da incorporação da referência à Virgem Maria no texto sobre a Igreja, cujo principal defensor fora o Cardeal Franz König, de Viena, prevaleceu sobre a linha, protagonizada pelo Cardeal Rufino Santos, de Manila, que advogava a consagração à Virgem de um documento autónomo: cf. Richard McBrien – *The Church (Lumen Gentium)*. In *Modern Catholicism...*, p. 86. Na segunda inter-sessão (Dezembro de 1963-Setembro de 1964), Paulo VI procurou, como sempre, compatibilizar as duas posições, considerando: (1) que se deveria restabelecer o consenso em torno deste tema; (2) que, como ficara decidido por maioria, não deveria ser aprovado um esquema autónomo *De beata Maria Virgine*, antes se integrando a referência a Maria no documento sobre a Igreja; (3) que tal não deveria implicar que a *Mater Ecclesiae* fosse colocada ao mesmo nível dos demais membros da Igreja, como temiam os conservadores (cf. *Modern Catholicism...*, p. 240ss). Ainda assim, não foi possível encerrar a controvérsia. A proposta de qualificação da Virgem Maria como «mediadora» (*mediatrix*) foi questionada, nomeadamente por Monsenhor Gérard Philips, que considerou que aquela classificação punha em causa o consenso anteriormente alcançado, nos termos do qual apenas Cristo era mediador entre Deus e os homens. É curioso notar, a este propósito, que já num texto de 1934 Montini havia escrito: «Ó Cristo, *nosso único Mediador*, Tu nos és necessário» [italico acrescentado]: cf. Giovanni Battista Montini – *Introduzione allo studio di Cristo*. Roma: Studium-Quaderni Universitari, 1934, p. 77ss; sobre aquela noção, cf., a título introdutório, Salvatore Meo – *Mediatrice*. In *Nuovo Dizionario di Mariologia*. Dir. Stefano di Fiore e Salvatore Meo. Milão: Edizioni Paoline, 1986, p. 920ss; ainda que sem uma referência *ex professo* ao tema da «mediação», cf. ainda a excepcional síntese de Heinrich Köster – *Mariologie*. In AA.VV. – *Bilan de la Théologie au XXe siècle*. Vol. 2. Dir. Robert Vander Gucht e Herbert Vorgrimler. Tournai. Casterman, 1970, p. 351ss, analisando o papel do Concílio a p. 366-367; Edwin Iserloh – *Los movimientos intraeclesíasticos y su espiritualidad*. In Hubert Jedin e Konrad Repgen – *Manual de Historia de la Iglesia*. Vol. IX – *La Iglesia mundial del siglo XX*. Barcelona: Editorial Herder, 1981, p. 467ss; salientando, e bem, que a espiritualidade montiniana é predominantemente cristológica, cf. Michele Giulio Masciarelli – *Appassionato cercatore del volto di Dio*. *Istituto Paolo VI. Notiziario*. 54 (Dezembro de 2007) 39. Na senda de uma solução compromissória, há quem afirme que a «cristologia» é também uma «mariologia» (cf. Armando Bandera – *De la devoción mariana a la consagración a María*. In AA.VV. – *La Consagración a María. Teología, historia, espiritualidad*. Salamanca: Sociedad Mariológica Española, 1986, p. 113ss), o que pode ser aceitável do ponto de vista teológico mas não na perspectiva de análise da «política da Igreja» da época, designadamente nas relações com os protestantes e na conclusão definitiva do Concílio pela mediação exclusiva de Cristo. Sobre a discussão do problema à época do Concílio, cf. René Laurentin – *Deve o capítulo marial do Vaticano II falar de mediação?* In AA.VV. – *O Mistério da Igreja*. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1965, p. 274ss; Antoine Wenger – *Diário do Concílio*, p. 51ss e p. 54ss, que afirma, numa tentativa de conciliação, que «o cristocentrismo não é antimariano»; sobre o processo de formação do esquema «De Ecclesiae», cf. Umberto Betti – *Crónica de la Constitución*. In *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno de la Constitución Conciliar sobre la Iglesia*. Dir. Guillermo Baraúna. Vol. I. Barcelona: Juan Flors, Editor, 1966, p. 145ss; fazendo eco da «controvérsia mariana» surgida na preparação desse texto, cf., na mesma obra, Olivier Rousseau – *La Constitución en el cuadro de los movimientos renovadores de técnica y pastoral de las últimas décadas*, p. 142-143, que recorda que no *motu proprio* de 8 de Dezembro de 1959, João XXIII já havia dito: «evite-se que a Mariologia, apoiada em sãos e sólidos fundamentos, vá mais além da verdade devido a um falso e imoderado atrevimento...»; cf. ainda Melissa J. Wilde – *Vatican II. A sociological analysis of religious change*. Princeton: Princeton University Press, 2007, p. 102ss; Lawrence S. Cunningham – *The Virgin Mary*. In *From Trent to Vatican II. Historical and theological investigations*. Dir. Jill Raitt, Raymond F. Bulman e Frederick J. Parrella. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 179ss; Guillermo Baraúna – *La Santísima Virgen al servicio de la economía de la salvación*. In *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno de la Constitución Conciliar sobre la Iglesia*. Dir. Guillermo Baraúna. Vol. II. Barcelona: Juan Flors, Editor, 1966, p. 1165ss; Gérard Philips – *La Iglesia y su Misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen Gentium»*. Vol. II. Barcelona: Editorial Herder, 1969,

p. 263ss. Alois Müller – Interrogations et perspectives en mariologie. In AA.VV. – *Questions théologiques auhourd'hui*. Vol. 2: *Dogmatique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1965, p. 137ss. Enquanto arcebispo de Milão, Montini apoia a devoção mariana («um dos factos religiosos do nosso tempo é o incremento do culto a Maria») mas procura que a mesma se mantenha integrada no seio e dentro dos cânones da Igreja: «quer a doutrina quer a piedade mariana, *as quais a Igreja cultiva com escrupuloso estudo da verdade e sempre com vigilante nobreza de formas*, aparecem-nos lógicas manifestações da coerente e fecunda vitalidade da nossa religião. *Nenhuma novidade foi introduzida na fé e no culto; só da fé e do culto foram extraídas novas riquezas*» [alocução na Festa da Assunção, em 15-VIII-1955, in Paulo VI – *Cristo. Vida do homem de hoje. Mensagem para o mundo contemporâneo*. Org. de Virgílio Levi. Lisboa: Edição Livros do Brasil, [s.d.], p. 309-310. [itálicos acrescentados]; tb. in Giovanni Battista Montini – *Sulla Madonna. Discorsi e scritti, 1955-1963*. 2ª ed. Dir. René Laurentin. Brescia-Roma: Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, 1991, p. 28ss; cf. tb. Francisco Vaz – *Perto de Deus e dos Homens. A Virgem Maria nos escritos de Paulo VI*. [S.l.]: Província Portuguesa da Congregação dos Missionários do Coração de Maria, 1985; Bruno Rossetti – *La spiritualità sacerdotale di Paolo VI. Una mistica incarnata nella Storia*. Milão: Edizioni San Paolo, 2008, p. 292ss; Gianni Colzani – La Madonna e Montini. Dalla devozione popolare a critério di strategia pastorale. *Istituto Paolo VI. Notiziario*. 45 (Julho de 2003) 64ss; Virgílio Noè – Paulo VI e la devozione mariana. *Istituto Paolo VI. Notiziario*. 40 (Novembro de 2000) 52ss. Recorde-se, por outro lado, a exortação apostólica *Marialis cultus*, de Fevereiro de 1974: cf. Giselda Adornato – *Paolo VI. Il coraggio della modernità*. Milão: Edizioni San Paolo, 2008, p. 254ss; Antonio M. Javierre – *Marialis cultus. Istituto Paolo VI. Notiziario*. 29 (Maio de 1995) 51ss. Sustentando o papel mediador de Maria, cf. Heribert Mühlen – *L'Esprit dans l'Église*. Vol. 2. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969, em esp. p. 148ss. Sem qualquer interesse para uma reconstrução factual dos trabalhos conciliares, mas exemplar quanto à tentativa de «pacificação» ou de preservação do lugar de Maria, cf. Juan Rey – *Nossa Senhora à luz do Concílio*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1968. Mais importante do ponto de vista descritivo, mas sem grande esclarecimento quanto à controvérsia havida, cf. Salvatore Meo – Concílio Vaticano II. In *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., p. 379ss, ou Miguel Ponce Cuéllar – *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia (Manual de Mariología)*. [S.l.]: [s.n.], [s.d.], p. 378ss. No que se refere aos embates conciliares, pode concluir-se que, no fundo, a linha conservadora queria a todo o custo manter intocada a doutrina que Pio XII firmara em 1950 ao definir a Assunção na constituição apostólica *Munificentissimus Deus* (1950) e ao declarar o «Ano Mariano» em 1954: sobre o significado destes actos, cf. Adrian Hastings – Catholic History from Vatican I to John Paul II. In *Modern Catholicism...*, p. 3; Bernard Sesboüé – La Vierge Marie. In Henri Bourgeois, Bernard Sesboüé e Paul Tihon – Les Signes du Salut. *Histoire des Dogmes*. Dir. Bernard Sesboüé. Vol. 3. Paris: Desclée, 1995, em esp. p. 607ss; Karl Rahner – Sobre el sentido del dogma de la Asunción. In *Escritos de Teología*. Vol. I. Madrid: Taurus Ediciones, 1963, p. 239ss, não fazendo particular referência à acção de Pio XII; realçando o papel de Pio XII no aprofundar da devoção mariana, patente na sua profunda crença em Fátima e no apoio que dá à criação de instituições e publicações dedicadas à Virgem, que entre 1948 e 1957 surgiram ao ritmo de um milhar por ano, cf. Michael J. Walsh – Pius XII. In *Modern Catholicism...*, p. 23; afirmando que na parte final do pontificado de Pio XII a mariologia se aproximou perigosamente de uma «mariolatria», cf. Karl Otmar von Aretin – *The Papacy and Modern World*. Trad. norte-americana. Nova Iorque-Toronto: McGraw-Hill Book Company, 1970, p. 224. Jean Chélini – *L'Église sous Pie XII*. Vol. 2: *L'après-guerre (1945-1958)*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1989; M.-J. Nicolas – Le Dogme de l'Assomption. In AA.VV. – *La Vie de l'Église sous Pie XII*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1959, p. 71ss. Luciano Guerra – Pio XII e Fátima. In *Enciclopédia de Fátima*. Dir. Carlos Moreira Azevedo e Luciano Cristino. Estoril: Principia, 2007, p. 410ss; Stefano di Fiore – Mariologia e Fátima. In *Enciclopédia de Fátima*, em esp. p. 335. Ottaviani exerce, a este propósito, um papel muito importante, tendo em 1955 visitado Coimbra, onde se avistou com a Irmã Lúcia, que intercedeu junto dele para que fosse acelerada a causa dos pastorinhos. Ottaviani conheceria o conteúdo do «terceiro segredo» de Fátima desde o Verão de 1959 ou desde princípios de Fevereiro de 1960: cf. José Galdes Freire – *O Terceiro Segredo de Fátima. A terceira parte é sobre Portugal?* Fátima: Edição do Santuário de Fátima, 1977, p. 32ss e, questionando abertamente a autenticidade de algumas afirmações de Ottaviani, p. 38ss. No pontificado de Paulo VI, ao invés do que sucedeu com Pio XII, nota-se uma clara tendência para «disciplinar» os excessos de devoção mariana, nomeadamente no que se refere aos relatos de aparições da Virgem, o que ficou patente

na exortação apostólica *Marialis Cultus*, de 1974: cf. C. J. Maunder – Marian Apparitions. In *Modern Catholicism...*, p. 281. E há quem afirme que o Papa «ficou satisfeito» com o desenlace da controvérsia mariológica ocorrida no Concílio: cf. Antoine Wenger – Diário do Concílio, p. 63. Outros dizem que a solução encontrada acabou por desagradar ambos os sectores: J. Komonchak – L'ecclesiologia di comunione. In *Storia del Concilio Vaticano II*. Vol. 4: *La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione, settembre 1964-settembre 1965*. Dir. Giuseppe Alberigo. Milão: Società Editrice Il Mulino, 1999, p. 21; e o certo é que actualmente se discute se a revisão teológica dos dogmas marianos, aí iniciada, não provocou uma «crise da mariologia»: cf., por ex., AA.VV. – *Mariologia en Crisis? Los dogmas marianos y su revisión teológica*. Barcelona: Sociedad Mariológica Española, 1978. Através de um acto pessoal, Paulo VI irá proclamar Maria como *Mater Ecclesiae*, em finais de 1964, numa tentativa de conciliação que acabou por se revelar eficaz: cf. Luis Antonio G. Tagle – La tempesta di novembre: la «settimana negra». In *Storia del Concilio Vaticano II*. Vol. 4: *La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione, settembre 1964-settembre 1965*. Dir. Giuseppe Alberigo. Milão: Società Editrice Il Mulino, 1999, p. 475ss; sobre a «semana negra», cf. Yves Chiron – *Paul VI. Le pape écartelé*. 2ª ed., revista e corrigida. Versalhes: Via Romana, 2008, p. 193ss; cf. ainda o estudo fundamental de Giampietro Ziviani – *La Chiesa Madre nel Concilio Vaticano II*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001, que analisa o magistério de Paulo VI a p. 293ss. Recorde-se, além disso, a referência – de resto, naturalíssima – da «Profissão de Fé» de Paulo VI, em 30-VI-1968 (cf. *O «Credo» do Povo de Deus. Proclamado pelo Santo Padre no Encerramento do Ano da Fé*. Lisboa: União Gráfica, 1968, p. 16ss; sobre o seu sentido, cf. Cardeal Garrone – *La Profession de Foi de Paul VI. Introduction*. Paris: Beauchesne, 1969, p. 56-57). Com grande desenvolvimento sobre aquele debate, incidindo na segunda sessão conciliar, cf. Alberto Melloni – L'inizio del secondo periodo e il gran dibattito ecclesiológico. In *Storia del Concilio Vaticano II*. Vol. 3 – *Il Concilio Adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione, settembre 1963-settembre 1964*. Dir. Giuseppe Alberigo. Milão: Società Editrice Il Mulino, 1998, p. 62-65, p. 111-114 (sobre a oposição entre Rufino Santos e Franz König); Evangelista Vilanova – L'intersessione (1963-1964). In *Storia del Concilio Vaticano II*, Vol. 3, p. 388ss (sobre a redacção do texto *De beata*). Sobre o «Credo» do Povo de Deus, é importante sublinhar que é geralmente considerado, a par da *Humanae Vitae*, como um documento de cariz conservador, não sendo por acaso que o mesmo é saudado por revistas dessa tendência, como *Itinéraires*: cf. *Le Credo catholique. Itinéraires. Chroniques et documents*. 126 (Setembro-Outubro de 1968) 337ss, texto que ataca de forma muito violenta o Catecismo Holandês, o qual, recorde-se, obteve o *nihil obstat* do Cardeal Alfrink. No mesmo sentido, saudando a «Profissão de Fé» de Paulo VI, cf. Ricardo de la Cierva – *La Hoz y la Cruz. Auge y caída del marxismo y teología de la liberación*. Toledo, Editorial Fénix, 1996, p. 153ss. Cf. ainda, de uma forma menos marcada, Yves Chiron – *Paul VI...*, p. 237ss. Numa análise bastante crítica daquilo que designa por «mudança reaccionária» de Paulo VI, plasmada no «Credo» e na *Humanae Vitae*, Carlo Falconi afirma, com exagero, que aquele foi «o acto fundamental do pontificado de Paulo VI»: cf. Carlo Falconi – *La crociata di Paolo VI. La svolta reazionaria di papa Montini*. [S.l.]: Kaos Edizioni, 2007, p. 49. Desde logo, sustenta Falconi, porque, no início do seu pontificado, Paulo VI não manifestará grande inquietação perante as «novidades» do Concílio (p. 49ss); a mudança começa a desenhar-se em 1965 e terá alguns momentos significativos de «conciliarismo» nas intervenções que Montini realiza no VI Congresso Tomista Internacional, em Setembro, e, dois meses depois, na VIII sessão pública e na audiência geral de 21 de Novembro, bem como no discurso de 15 de Dezembro; em Janeiro de 1966, dizia que «os ensinamentos do Concílio não constituem um sistema orgânico e completo da doutrina católica». As perplexidades adensam-se perante a circular que, em Julho de 1966, Ottaviani envia a todas as conferências episcopais, na qual se elencavam dez teses ou opiniões erróneas que a Congregação para a Doutrina da Fé censurava. Nos meses finais de 1966, as intervenções de Montini adquirem um pessimismo que, de tão repetido, Carlo Falconi apelida de «monótono» (p. 59). A publicação do Novo Catecismo Holandês parecia confirmar os temores do Papa, sobretudo porque aquele texto partia de um pressuposto antropológico radicalmente optimista e dinâmico. O discreto encontro realizado em Gazzada de 8 a 10 de Abril de 1967, o qual reuniu teólogos holandeses e romanos, permite apurar os pontos que suscitavam controvérsia: (1) a concepção virginal de Jesus; (2) o pecado original; (3) a reparação oferecida ao Pai por Cristo; (4) a oferta sacrificial da Cruz; (5) o sacrifício eucarístico; (6) a presença de Jesus na eucaristia; (7) a transubstanciação; (8) a existência dos anjos; (9) a criação imediata da alma humana; (10) a vida futura; (11) algumas questões



Cristo converteu-se num ícone revolucionário de massas ou, pelo menos, foi alvo da atenção das «indústrias da cultura», sendo apresentada de uma forma até aí pouco habitual, designadamente em peças de grande êxito como *Godspell*, da autoria de Stephen Schwartz, inspirada na obra do teólogo Harvey Cox, que será adaptada ao cinema em 1973, com realização de David Greene. Ou em *Jesus Christ*

de natureza moral; (12) a regulação dos nascimentos; (13) o primado do Papa; (14) os milagres. O Congresso Teológico de Toronto, realizado em Agosto de 1967, sob o tema «A teologia da renovação da Igreja», será outra oportunidade, assevera Falconi, para o Papa mostrar a sua mudança, mandando ao encontro, como enviado especial da Santa Sé, o Cardeal Michele Browne, acompanhado de uma mensagem de Paulo VI que surpreendeu os participantes pelo seu extremo conservadorismo, nomeadamente quando dizia que João XXIII praticamente se limitou a retomar uma ideia de convocação de um concílio que já estivera presente no espírito de Pio XI e de Pio XII. O conteúdo da «Profissão de Fé» de Paulo VI evidencia, logo no preâmbulo, a inquietação que assaltava o Papa: «(...) Nós estamos conscientes da inquietação que agita certos meios modernos em relação à fé. Eles não se eximem ao influxo do mundo em profunda transformação, no qual tantas certezas são postas em causa ou em discussão. Nós vemos mesmo que católicos se deixam dominar por uma espécie de sede da mudança e da novidade. A Igreja, sem dúvida, tem sempre o dever de continuar o seu esforço para aprofundar e apresentar de um modo sempre mais adaptado às gerações que se sucedem os insondáveis mistérios de Deus, ricos para todos de frutos de salvação. Mas, é preciso, simultaneamente, ter o maior cuidado, ao cumprir o dever indeclinável de investigação, de não atentar contra os ensinamentos da doutrina cristã. É que isso seria, então, causar a perturbação e a perplexidade em muitas almas fiéis, como infelizmente se pode verificar nos dias de hoje». Depois, em muitos pontos, Paulo VI, com um «realismo vigoroso» (Cardeal Garrone – *La Profession de Foi de Paul VI. Introduction*, p. 47), define claramente princípios incontornáveis: (a) – concepção virginal de Jesus – «Cremos que Maria é a Mãe sempre Virgem do Verbo Encarnado, nosso Deus e Salvador Jesus Cristo (...)», acompanhada de referências esparsas a vários dogmas marianos; (b) – pecado original – «Cremos que em Adão todos pecaram; isto significa que a falta original, cometida por ele, fez com que a natureza humana, comum a todos os homens, caísse num estado em que arrasta as consequências desta falta e que não é aquele em que se encontrava antes, nos nossos primeiros pais, constituídos em santidade e justiça, e em que o homem não conhecia o mal nem a morte. É a natureza humana assim decaída, despojada da graça que a revestia, ferida nas suas próprias forças naturais e submetida ao domínio da morte, que é transmitida a todos os homens, e é neste sentido que cada homem nasce em pecado. Professamos, pois, com o Concílio de Trento, que o pecado original é transmitido com a natureza humana, “não por imitação, mas por propagação” e que, portanto, ele é “próprio de cada um”»; (c) – oferta sacrificial da Cruz – «Cremos que Nosso senhor Jesus Cristo, pelo sacrifício da Cruz, nos resgatou do pecado original e de todos os pecados pessoais, cometidos por cada um de nós»; (c) – concepção da Igreja como «sociedade visível instituída com *órgãos hierárquicos* e comunidade espiritual simultaneamente» [itálico acrescentado]; (d) – doutrina da infalibilidade – «Cremos na infalibilidade de que goza o Sucessor de Pedro, quando ensina “ex cathedra”, como Pastor e Doutor de todos os fiéis»; (e) – carácter único da Igreja – «Nós temos a esperança de que os cristãos, que não estão ainda em plena comunhão com a única Igreja, se reunirão um dia num só Rebanho e com um único Pastor»; (f) – presença eucarística de Cristo – «Cremos que (...) o pão e o vinho consagrados pelo sacerdote se mudam no Corpo e no Sangue de Cristo glorioso que está no céu; e cremos que a misteriosa presença do Senhor naquilo que continua a aparecer aos nossos sentidos do mesmo modo que antes, é uma presença verdadeira, real e substancial»; (g) – existência dos anjos – «(...) associadas aos Santos Anjos no governo divino exercido por Cristo glorioso». Em vários destes pontos (v.g., concepção virginal de Cristo, pecado original), o «Credo» de Paulo VI afasta-se do Catecismo Holandês ou aborda temas neste não contemplados, por serem considerados secundários: cf. Jean D’Hospital – *Trois Papes au Tournant de l’Histoire. Pie XII, Jean XXIII, Paul VI*. Paris: Librairie Académique Perrin, 1969, p. 192ss. Não admira, pois, que seja comparado à *Humani generis*, de Pio XII, de 1950, que veio disciplinar de forma draconiana a «nova teologia»: cf. Carlo Falconi – Carlo Falconi – *La crociata di Paolo VI...*, p. 90.

*Superstar*, a ópera rock de Andrew Lloyd Weber e Tim Rice, estreada em Nova Iorque, em Outubro de 1971, com uma carreira notável (711 representações) que seria igualmente objecto de um filme em 1973. Será em Londres que esta peça de ópera rock, a qual foi precedida de um amplo lançamento discográfico, adquiriria o seu maior esplendor: apresentada no *Palace Theatre* em 1972, esteve oito anos em cena, com 3.358 representações. «Jesus Christ Superstar conquistou o West End, tornando-se o espectáculo de eleição da imensa população flutuante que rumava à capital inglesa», escreve um crítico de teatro.<sup>25</sup> A dado passo dessa obra, os que decidem que Cristo deveria morrer («He is dangerous!»), falam de uma «Jesusmania», que era precisamente o espírito da altura.<sup>26</sup> Em 1969, Bernard Verley foi o Jesus de Luis Buñuel, em *La Voie Lactée*, uma co-produção francesa, alemã e italiana em que a figura de Cristo era apresentada de forma pouco ortodoxa, mas fiel à iconoclastia do autor, em contraste com o despojamento de *Il Messia* (1976), de Rossellini, protagonizado por Pier Maria Rossi. Em 1970, eram publicados os romances *Jesus in Osaka*, de Günter Herburger, e *Das grosse Gesicht*, de Frank Andersmann. Numa altura em que surgiram os chamados *Jesus-Freaks*, falava-se mesmo numa «moda Jesus»<sup>27</sup>, que logo na época alguns procuraram explicar.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Cf. Vítor Pavão dos Santos – Jesus Cristo está de volta à cena. In *Jesus Cristo Superstar. O musical de Filipe La Féria. Libreto de Tim Rice. Música de Andrew Lloyd Weber*. Lisboa-Porto: [s.n.], 2007, que recorda uma representação da obra *O Processo de Jesus*, do italiano Diego Fabbri, levada à cena em 1958 no Teatro Nacional de D. Maria II, constituindo um dos maiores êxitos da Companhia Rey Colaço Robles Monteiro, com encenação do espanhol Cayetano Luca de Tena. O ponto interessante é que toda a peça decorre na actualidade, num estranho tribunal, onde Cristo, que nunca aparece, é julgado, representando-se várias cenas da sua vida, adaptadas ao tempo em que o espectáculo decorre. A peça tinha um elenco notável: na mesa do tribunal, sentavam-se Amélia Rey Colaço, Mariana Rey Monteiro, José de Castro, Luís Filipe e Varela Silva. Entre as figuras bíblicas, que surgiam do meio da plateia num efeito incomum na época, destacavam-se Raul de Carvalho, Erico Braga, Helena Félix, Carlos Duarte, Jacinto Ramos, Catarina Avelar, entre muitos outros, como o jovem João Mota, que fazia a sua estreia em palco.

<sup>26</sup> Cf. *Jesus Christ Superstar. Souvenir brochure and libretto*. Londres: Dewynters, 1971. Contextualizando a adaptação cinematográfica, cf. Adele Reinhartz – *Jesus of Hollywood*. Oxford: Oxford University Press, 2007. Cf. ainda Stephen Prothero – *American Jesus. How the Son of God Became a National Icon*. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 2004, p. 132-135; Richard Wightman Fox – *Jesus in America. Personal Savior, Cultural Hero, National Obsession*. Nova Iorque: Harper Collins, 2004, p. 376ss.

<sup>27</sup> Há quem se refira antes a «Jesus-espectáculo», confirmando que 1972 foi um ano particularmente rico na consolidação dessa imagem: cf. Émile Poulat – *La Galaxie Jésus. Un Évangile et des Églises: deux millénaires d'expansion chrétienne*. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 1994, p. 138ss. É extremamente interessante a análise de Hans Küng – *Être chrétien*. Paris: Éditions du Seuil, 1978, p. 144ss.

<sup>28</sup> Cf. Marc Oraison – *Jesus Cristo, o morto vivo*. Lisboa: Arcádia, 1975. Cf. a síntese de Henri-Bernard Vergote – *Jésus-Christ vivant aujourd'hui*. In AA-VV. – *Jésus tel qu'on Le voit aujourd'hui*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1972, p. 87ss, bem como a resenha de livros, peças teatrais ou películas cinematográficas, por Antonin-Marcel Henry, a p. 93ss, que cita, entre o mais: *Jésus, révolution, made in USA* (1972), de Jean Duchesne; *Jésus*, de Roger Mauche (1972); *Dossier Jésus* (1972), de Johannes Lehmann; *Je crois en Jésus. Christ aujourd'hui*, de Manaranche (1972); *Jésus de Nazareth vu para les témoins de sob temps* (1971), de Trocmé; *Du Christ de l'Histoire au Jésus des Évangiles* (1965), de Bouttier. Note-se, todavia, que algumas destas obras não só não constituíam textos de vulgarização popular como não avançavam propostas iconoclastas ou alternativas sobre a figura de Jesus: assim, por ex., Etienne Trocmé – *Gesù di Nazaret. Visto dai testimoni della sua vita*.

Cristo morrera novo e não foram poucos os que procuraram fazer uma interpretação política *aggiornata* do processo de Jesus<sup>29</sup> ou encontrar uma revi-

Brescia: Paideia Editrice, 1975. Sobre as implicações teológicas da cultura de massas, numa perspectiva mais ampla, cf. Gordon Lynch – *Understanding Theology and Popular Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2005. Os cruzamentos entre cultura de massas e a religião, na contemporaneidade norte-americana, já se desligaram dos arquétipos dominantes na década de setenta, centrando-se em questões como a indústria discográfica cristã, a música «rap», a influência da Internet e dos videojogos, a religião como «nicho de mercado» comercial, o desporto como «religião popular», o lugar das mulheres, entre outras realidades: cf. AA.VV. – *Religion and Popular Culture in America*. Dir. Bruce David Forbes e Jeffrey H. Mahan. 2ª ed. revista. Berkeley-Londres: University of California Press, 2005.

<sup>29</sup> Cf., por ex., Walter Kern – La croce di Gesù come rivelazione di Dio. In *Corso di Teologia Fondamentale*. Vol. 2: *Trattato sulla Rivelazione*. Dir. Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer e Max Seckler. Brescia: Editrice Queriniana, 1990, em esp. p. 233ss, sobre o «escândalo da Cruz» e a «crise das ideologias». Sobre a imagem de Cristo debatida no Concílio, cf. o monumental estudo de Marcello Bordonì – *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*. Vol. 3 – *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*. [S.l.]: Herder-Università Lateranense, 1986, p. 444ss. Situando a crucificação num debate sobre a democracia e os seus limites, numa análise extremamente original e com ampla recensão da imensa bibliografia existente, cf. Gustavo Zagrebelsky – *A Crucificação e a Democracia*. Coimbra: Edições Tenacitas, 2004. No contexto da Teologia da Libertação, cf. Benedito Ferraro – *A Significação Política e Teológica da Morte de Jesus à Luz do Novo Testamento*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977. Leonardo Boff – *Jesus Cristo, libertador. Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986; do mesmo autor *Paixão de Cristo, paixão do mundo. O fato, as interpretações e o significado ontem e hoje*. Petrópolis: Vozes, 1977; e *O Destino do Homem e do Mundo. Ensaio sobre a vocação humana*. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 28-29; e *A Fé na Periferia do Mundo*. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1979, p. 24ss; José Comblin – *A Força da Palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986; Mortimer Arias – *Salvação Hoje. Entre o cativo e a libertação*. Petrópolis-Rio de Janeiro: Editora Vozes-Tempo e Presença Editora, 1974, p. 54ss. Os principais expoentes da Teologia da Libertação criticam justamente a ausência de uma leitura *engagé* da Paixão de Cristo, rejeitando as interpretações «veiculadas pela piedade e pela homilética cristã, que magnificam a cruz pela cruz e terminam num dolorismo que desarma a luta dos cristãos contra os mecanismos produtores de dor e de cruz»: cf. Leonardo Boff – *Do Lugar do Pobre*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 119; este tema percorre um pequeno opúsculo da sua autoria, em que a noção de «cruz» é aplicada para caracterizar todas as situações de pobreza, opressão, etc. (ex.: dos índios): cf. Leonardo Boff – *Como Pregar a Cruz Hoje numa Sociedade de Crucificados?* 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986, em esp. p. 19ss; sobre a tentativa de agregar todas as situações de carência, exclusão, opressão ou marginalidade à luz de uma categoria coerente, recorrendo-se não já à imagem de Cristo na cruz mas à noção de «sofrimento» e ao exemplo de Job, cf. Gustavo Gutiérrez – *Falar de Deus a Partir do Sofrimento do Inocente. Uma reflexão sobre o Livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987, devendo chamar-se a atenção que a ideia do «Cristo libertador» surge logo na obra fundadora desta corrente teológica: cf. Gustavo Gutiérrez – *Teologia da Libertação*. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 146ss; *El Dios de la Vida*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992, p. 37ss. Sobre a visão cristológica da Teologia da Libertação, cf., por ex., Julio Lois – Cristología en la teología de la liberación. In AA.VV. – *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Vol. 1, 2ª ed. Dir. Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino. Madrid: Editorial Trotta, 1994, p. 223ss; e, na mesma obra, Carlos Bravo – Jesús de Nazaré, el Cristo liberador, a p. 551ss; e Jon Sobrino – Cristología sistemática: Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios, a p. 575ss. Luis Gonzalez Morfin – La conversión a Jesucristo libertador. Su importancia y su influjo en la reflexión teológica. In AA.VV. – *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. Cidade do México: [s.n.], 1975, p. 469ss; Gustavo Gutiérrez – *A Força Histórica dos Pobres*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 92ss; *La Verdad los Hará Libres*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990, p. 150ss; Fernando Moreno – *De la Fé a la Ideología*. Santiago do Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1989, p. 139ss e em esp. p. 147ss; Jon Sobrino – *Jesus na América Latina. Seu significado para a fé e para a cristologia*. Petrópolis-São Paulo: Vozes-Edições Loyola, 1985, p. 193ss; e, sobre a Paixão, em esp. p. 216ss; Miguel Sapata Ramalho – *Horizontes de Libertação. Linhas fundamentais da Teologia da Libertação*

de Leonardo Boff. Lisboa: Multinova, 1978, p. 81ss; Christian Smith – *The Emergence of Liberation Theology. Radical religion and social movement theory*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1991, p. 36ss; Jean Galot – *Gesù Liberatore*. Florença: Libreria Editrice Fiorentina, 1978, p. 34ss, obra que constitui, indubitavelmente, uma das mais exaustivas análises do tema de «Cristo libertador», ponto discutido mais fugazmente por Ernst Käsemann – *Jesus Cristo é Liberdade*. Porto: Livraria Telos, 1973, p. 17ss e, de forma muito inflamada e incisiva, por Encarnação Reis – *Igreja sem Cristianismo ou Cristianismo sem Igreja?* Lisboa: Moraes Editores, 1969, p. 126ss. O certo é que os modelos apontados não se situavam apenas na figura de Cristo, mas também em figuras tão variadas como Joana d'Arc, Washington, Bolívar, San Martín, Fidel Castro, Mao Zedong e Agostinho Neto: cf. Enrique D. Dussel – *Filosofia da Libertação na América Latina*. Trad. brasileira, 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola-Editora UNIMEP, [s.d.], p. 83. Para uma visão crítica, numa obra densa e escrita sob a forma de «diário», mais centrada nos fundamentos do que no ideário da Teologia da Libertação, e aludindo a um «Cristo Prometeu» no quadro de uma «cristologia da descida da Cruz», cf. Démètre Théraios – *Le Malaise Chrétien. Archétypes marxistes de la théologie de la libération*. Genebra-Paris: Georg-O.E.I.L., 1987, em esp. p. 41ss. Numa altura em que, curiosamente, alguns se referiam a uma «crise cristológica» (cf. Edward Schillebeeckx – *Jesus. La historia de un viviente*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1981, p. 541; edição original de 1974), praticamente todos os apelos feitos na década de sessenta e setenta a uma reatualização da cristologia tinham um conteúdo ideológico. Possui um óbvio sentido político a ideia de que o Evangelho – a Paixão, em especial – devia ser *vivido hoje*, pois relata «acontecimentos que são vividos agora», «estão na nossa história presente», o *tempo da acção*: cf. José Comblin – *O Tempo da Acção. Ensaio sobre o Espírito e a História*. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 83. Trata-se de uma abordagem muito comum na época, podendo citar-se o livro de Hans-Werner Bartsch, *Der Tod eines Revolutionärs*. Wuppertal: Jugenddienst-Verlag, 1968. No entanto, a análise das implicações da mensagem evangélica é muito anterior à década de sessenta, podendo recordar-se, a título de mero exemplo, que no pós-guerra foi analisada a posição de Cristo perante a questão nacional: cf. C. Barthes – *Le Christ devant la question nationale*. Toulouse: Fatima-Éditions, 1945. E, designadamente por força da Teologia Política e da Teologia da Libertação, a discussão permanece até aos nossos dias, ainda que nos alvares da década de setenta nem todas as obras tenham questionado tanto a politização de Cristo quanto a sua popularização, como foi o caso de *Superstar or Son of God?* (1973), de Desmond Forristal, ou *Jesus Christ: superstar or Saviour and Lord* (1972), de John Coleman, podendo ainda citar-se a obra *The Jesus Myth*, de Andrew Greeley (1971), cujos derradeiros capítulos são precisamente dedicados à dimensão política do magistério de Cristo: cf. Andrew M. Greeley – *El Mito de Jesus*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1973, em esp. p. 216ss, o qual nega essa dimensão, pelo menos no sentido ideológico ou «revolucionário» que à época lhe queriam atribuir, na linha de outras obras publicadas ao tempo, como as que admitem o radicalismo da mensagem evangélica mas não as extrapolações que daí se pretendem fazer: cf. Oscar Cullmann – *Jesus and the Revolutionaries*. Nova Iorque: Harper & Row, 1970, p. 51ss; Alan Richardson – *The Political Christ*. Londres: SCM Press, 1973; Martin Hengel – *Jésus et la violence révolutionnaire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1973. O debate sobre o «Cristo político» é muito rico, sendo analisado de forma brilhante e com uma profunda exegese bíblica por Edward Schillebeeckx – *Cristo y los Cristianos. Gracia y Liberación*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1982, p. 554ss. Entre a imensa bibliografia cristológica sobre o tema, cf. ainda, por incidir sobre o «Jesus socialista» na cultura europeia do século XX, dando como exemplos o caso espanhol e italiano, Arnaldo Nesti – *Gesù socialista. Una tradizione popolare europea*. In AA.VV. – *Il Cristo dei Filosofi*. Roma: Herder-EMF, 1995, p. 167ss. Mais desenvolvidamente, ainda que centrado no século XIX, fazendo remontar o tema do «Cristo socialista» ao advento do próprio socialismo, cf. Frank Paul Bowman – *Le Christ des Barricades, 1789-1848*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987. Curiosamente, algumas análises do «mito de Jesus», de inspiração marxista, distanciavam-se do «fascínio» por Cristo, justamente porque pressentiram – e bem – que a recentragem do ideário revolucionário no cristianismo poderia ser ameaçador para os próprios fundamentos e perenidade do marxismo; e, assim, se enalteceram a «novidade» do «programa social» do cristianismo não deixaram de logo alertar para os limites e para o conformismo face ao poder de Roma que marcaram a sua génese. Neste contexto, existe um distanciamento singular entre aqueles, como Moltmann, que pretendem ultrapassar a distinção Cristo vs. César e os que afirmam que, ao assumir essa diferença, Cristo renunciou desde logo a um qualquer programa «libertador» no mundo secular: cf., neste último sentido, Iakov Lentsman – *A Origem do Cristia-*

nismo. Lisboa: Editorial Caminho, 1986, em esp. p. 214-215; sobre a visão de Cristo pelos ateus e pelos marxistas de Leste, cf. Thomas Pröpper – *Jésus: raison et foi. Théologiens et philosophes dans le débat christologique contemporain*. Paris: Desclée de Brouwer, 1978, p. 53ss; Milan Machovec – *Jésus pour les athées*. Paris: Desclée de Brouwer, 1978. É interessante salientar que, se o processo de Jesus constitui um dos momentos-chave para a construção do «Cristo político», todos os passos da sua vida são passíveis dessa interpretação; assim, por exemplo, Küng discorre sobre a «dimensão política do Natal» in Hans Küng – *Credo. A profissão de fé apostólica explicada ao homem contemporâneo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 58ss. Sobre o problema da dimensão política do Evangelho na cristologia contemporânea, numa revisão extremamente serena e distanciada da literatura académica, cf. Marcus J. Borg – *Jesus in Contemporary Scholarship*. Valley Forge, Pensilvânia: Trinity Press International, 1994, p. 97ss; *Conflict, Holiness & Politics in the Teachings of Jesus*. Nova Iorque-Toronto: The Edwin Mellen Press, 1984, p. 4ss, que analisa a ultrapassagem da «exclusão da política» nas abordagens tradicionais da biografia de Jesus. Sobre a «apoliticidade de Cristo», cf. René Coste – *Vangelo i Política*. Bolonha: Edizione Dehoniane, 1970, p. 31ss. De uma forma extremamente simplificada e até simplista, cf. Xavier Pikaza – *Éste es el Hombre. Manual de Cristología*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997, p. 450ss. Uma digressão, sem grande aprofundamento, pela figura ou imagem cultural de Jesus como «libertador», de Tolstoi a Gandhi ou Luther King, encontra-se em Jaroslav Pelikan – *Jesus Through the Centuries. His place in the History of Culture*. Nova Haven-Londres: Yale University Press, 1985, p. 206ss; Colin J. Greene – *Christology in Cultural Perspective. Marking out the horizons*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, p. 211ss. Numa análise não particularmente profunda, Tom Wright – *The Original Jesus. The life and vision of a revolutionary*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996. A grande tensão reside justamente numa abordagem cristológica centrada na «resistência não-violenta» ou, ao invés, na «revolução redentora»: cf. John Howard Yoder – *The Politics of Jesus*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972, p. 90ss e p. 163ss; numa análise que perde o referencial cristológico, sobre a abertura eclesial à revolução, potenciada pela necessidade de reencontrar o discurso dos pobres e de acompanhar o que o Autor designa por «modernidade aguda», cf. José Comblin – *O Tempo da Acção. Ensaio sobre o Espírito e a História*, p. 321ss. A caracterização de Jesus como «rebelde», «revolucionário» ou «libertador» não é, em si mesma, passível de grande controversia, tudo dependendo, obviamente, do sentido e propósito com que tais expressões são utilizadas ou, dizendo melhor, introduzidas numa leitura e numa *praxis* contemporâneas do Evangelho: para uma caracterização absolutamente imparcial de Cristo como «rebelde» e «revolucionário» no contexto específico do seu tempo, cf. a notável análise histórica de John Dominic Crossan – *The Historical Jesus. The life of a mediterranean jewish peasant*. Nova Iorque: Harper Collins, 1992, p. 207ss. Numa visão não particularmente profunda, há quem discorra sobre a natureza «politicamente incorrecta» de Jesus: cf. Giacomo Biffi – *Gesù di Nazaret. Centro del Cosmo e della Storia*. Turim: Editrice Elledici, 2000, p. 59ss. Algumas interpretações recentes vieram expurgar qualquer natureza política às acções de Jesus, concebendo-as antes como «acções simbólicas» praticadas por um «profeta escatológico», desmistificando de igual modo o processo de Jesus, o qual foi preso e mandado executar por Caifás por razões de manutenção da ordem e tranquilidade pública durante o período das festas: cf. a análise extremamente rigorosa, informada e objectiva de E. P. Sanders – *A Verdadeira História de Jesus*. Lisboa: Editorial Notícias, 2004, em esp. p. 316ss; numa abordagem marcadamente descritiva, mas que prima pela objectividade, cf. Simon Légassé – *Le Procès de Jésus. L'Histoire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994; B. Corley – Trial of Jesus. In *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Dir. Joel B. Green e Scot McKnight. Leicester: InterVarsity Press, 1992, p. 841ss; cf. ainda Richard A. Horsley – *Jesus and the spiral of violence. Popular Jewish resistance in Roma Palestine*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1992. Uma análise igualmente de grande rigor e objectiva, também extremamente informada, conclui que não é possível dar primazia aos aspectos políticos do processo de Cristo – que *podem* ter estado presentes, tendo em conta a *messianidade* de Jesus e a sua pregação sobre o Reino de Deus –, tanto mais que a destriça entre motivos políticos e religiosos é praticamente impossível: cf. Joaquim Carreira das Neves – *Jesus Cristo. História e mistério*. Braga: Editorial Franciscana, 2000, p. 233ss, que debate também a visão de Jesus «político-zelota»: cf. Joaquim Carreira das Neves – *Jesus de Nazaré, Quem És Tu?* Braga: Editorial Franciscana, 1980, p. 160ss. A crer naquelas interpretações, tal não impossibilita, obviamente, a realização de leituras políticas do Evangelho, de que é exemplo a obra atrás citada de Gustavo Zagrebelski, de grande originalidade. Mas

inviabiliza certamente uma visão do «Cristo prometeico» (cf. Jan Milič Löchman – *Christ ou Prométhée? La question cruciale du dialogue entre chrétiens et marxistes*. Paris: Desclée de Brouwer, 1977), ou seja, a atribuição a Cristo de *características políticas* («revolucionárias» ou «libertadoras», por ex.) que não possuem qualquer apoio na realidade dos factos. Sobretudo, impossibilita a insistência em visões re-actualizadoras da mensagem evangélica, cuja pretensão de transposição para a realidade dos nossos dias no quadro de uma «Cristopraxia» (cf. Pierre-Jean Labarriere – *Le Christ Avenir*. Paris: Desclée de Brouwer, 1983, p. 147ss) assenta, desde logo, num anacronismo e, pior ainda, numa visão sem correspondência com a verdade histórica. Para usar uma dicotomia de Rahner (cf. Karl Rahner – *Aimer Jésus*. Paris: Desclée de Brouwer, 1985, p. 97), não é possível construir um «Cristo para nós» que não tenha correspondência no «Cristo em si», se este, por sua vez, também não tiver correspondência mínima com o Jesus histórico (e aí poderemos, sem dúvida, encontrar na mensagem evangélica tópicos como «solidariedade», por ex.: cf. Bernard Sesboüé – *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la redémption et le salut*. Vol. 1: *Problématique et relecture doctrinale*. Paris: Desclée de Brouwer, 1988, p. 357ss; François-Xavier Durrwell – *Jésus, fils de Dieu dans l'Esprit Saint*. Paris: Desclée de Brouwer, 1997, p. 71-72). Diversos enunciados dogmáticos sobre Cristo [(1) Jesus, homem; (2) Jesus, judeu; (3) Jesus, mestre; (4) Jesus anunciador; (5) Jesus, filho do Homem; (6) – Jesus, filho de Deus; (7) – Jesus, o Messias] autorizam por certo uma leitura política (cf., para uma descrição sumária daqueles tópicos, Josef Rupert Geiselmann – *Gesù il Cristo*. Vol. 1: *Il Gesù storico*. Brescia: Paideia Editrice, 1967, p. 181ss). Mas se a mensagem de Cristo é, por assim dizer, «formatada» para além dos factos, com vista a adequá-la a projectos políticos do nosso tempo, a sua utilização perde sentido e, mais ainda, qualquer legitimidade. Explicando melhor: uma coisa é afirmar-se que Jesus foi um «revolucionário» *no seu tempo*; outra, muito diferente, é sustentar que, por esse motivo, Jesus é, ou deve ser, um «revolucionário» *no nosso tempo*. Não se trata de um problema de cristalização da mensagem evangélica, mas de (des)legitimação de um discurso político. Procura-se por vezes ir mais longe, estabelecendo um verdadeiro «programa» que assenta, até certo ponto, numa sobreposição da fé em Cristo relativamente aos dados fornecidos pela exegese e pelo método histórico, como que opondo o «Cristo da fé» ao «Cristo da História», questão que desde a década de setenta vem sendo esboçada e problematizada (cf. Jürgen Moltmann – *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974; *Jésus, le messie de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, p. 11; William A. Van Roo – *Basics of a Roman Catholic Theology*. Roma: Gregorian University Press, 1982, p. 343ss). Curiosamente, este empreendimento passa, desde logo, por uma crítica àquela cisão, esboçada desde a década de cinquenta (cf. a síntese de Rino Fisichella – *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*. Bolonha: Edizione Dehoniane, 1985, p. 201ss), mas agora recuperada a favor de um dos lados, o «Cristo da fé»; ou seja, tal crítica acaba por se enquadrar na dicotomia que questiona. Nas palavras de Ratzinger, «os progressos da pesquisa histórico-crítica levaram a distinções sempre mais subtis entre os diversos estratos da tradição. Por trás destes, a figura de Jesus, sobre a qual assenta a fé, foi ficando cada vez mais diluída, com contornos sempre menos claros. Ao mesmo tempo, as reconstruções deste Jesus, que devia ser procurado por trás das tradições dos evangelistas e das suas fontes, tornaram-se cada vez mais contrastantes: desde o revolucionário anti-romano que visa a derrocada dos poderes constituídos e naturalmente fracassa, até ao pacífico moralista que tudo permite e de modo inconcebível acaba por causar a própria ruína. Quem lê sucessivamente várias destas reconstruções, imediatamente se dá conta de que elas são muito mais a fotografia dos autores e dos seus ideais do que a reposição de um ícone que entretanto se tinha diluído». Depois, questiona-se o método histórico por ter a pretensão de «actualizar» a figura de Cristo: se o método histórico quer permanecer fiel a si próprio, não deve apenas procurar a palavra como algo que pertence ao passado, mas deve também deixá-la no passado. Nela pode vislumbrar pontos de contacto com o presente, com a actualidade (...) mas não pode torná-la actual, «de hoje» – neste caso ultrapassaria o que lhe é próprio. De facto, é o rigor na explicação do passado que constitui tanto a sua força como o seu limite»: cf. Joseph Ratzinger – *Jesus de Nazaré*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2007, p. 12 e p. 17, respectivamente. Esta advertência às limitações do método histórico tem, naturalmente, um objectivo: impedir que ele constitua a base de uma reconstrução actualizadora do «Jesus histórico», sempre subversiva, em nome da reserva ou monopólio doutras instâncias, que não a exegese, na construção do «Cristo da fé» adequado ao mundo contemporâneo. Cf. a importante recensão àquela obra de Ratzinger de Peter Cornwell – Whistle at the darkness. *Times Literary Supplement* (25-01-2008). A

situação do seu martírio no cadáver baleado de Ernesto Che Guevara. «O “Che” tornou-se uma espécie de imagem piedosa de síntese, ao mesmo tempo santo laico e produto da civilização da imagem», diz um historiador da cultura, para quem a atracção «exótica» pelo terceiro-mundismo foi, em boa medida, produto da «dilatação audiovisual» à escala planetária que na altura teve lugar.<sup>30</sup> De facto, quando Cohn-Bendit afirma que a sua geração foi a primeira a viver, no seu quotidiano, a «totalidade do mundo» é justamente neste fenómeno que está a pensar. «Para a minha geração de juventude, Che Guevara foi o herói vivo, que

oposição entre o «Cristo da fé» e o «Jesus histórico» não é um contributo original de Ratzinger, estando presente mesmo em obras da década de setenta, como *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz* (1970), de Josef Blank, as quais pouco ou nada se debruçam sobre as dimensões políticas da mensagem evangélica: cf. Josef Blank – *Jesus de Nazaret. Historia y mensaje*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973, p. 15ss. Curiosamente, Régis Debray, antigo companheiro da guerrilha boliviana e autor de *Revolução na Revolução*, numa análise tão iconoclasta quanto interessante, estabelece limites à investigação da historicidade de Jesus que não andam longe dos definidos por Ratzinger: cf. Régis Debray – *Deus, um Itinerário. Materiais para a história do Eterno no Ocidente*. Porto: Ambar, 2002, p. 163ss. Aludindo, de forma muito sibilina, àqueles que pretendem limitar a investigação histórica, considerando que a Teologia se deveria ater à mensagem contida nos Evangelhos, cf. Graham N. Stanton – Historical Jesus. In *A Dictionary of Biblical Interpretation*. Dir. R. J. Coggins e J. L. Houlden. Londres: SCM Press, 1990, p. 290. A controvérsia está longe de se encontrar resolvida, falando-se mesmo numa «terceira investigação» (*third research*) sobre o «Jesus histórico», no seio da qual se encontram autores, como J. D. Crossan, que assumem a clara cisão entre o «Jesus histórico» e o «Jesus da fé», uma cisão que Ratzinger, como se viu, contesta frontalmente; mesmo um autor tão influente como Crossan persiste em encarar Cristo como um *hippy* crítico da riqueza e amante dos pobres: cf. Giuseppe Segalla – La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno. In *Prospettive Teologiche per il XXI Secolo*. Dir. Rosino Gibellini. Brescia: Editrice Queriniana, 2003, p. 227ss. Sobre a «terceira investigação», numa breve nota, cf. Graham N. Stanton – Historical Jesus, p. 289; cf. ainda, sobre a *new quest* na investigação do Cristo histórico, lançada na década de cinquenta por Käsemann, Fuchs ou Bornkamm, cf. Richard France – Historical Jesus. In *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Dir. Alister E. McGrath, Oxford: Blackwell, 1993, em esp. p. 262ss. Para uma revisão sumária da literatura da década de sessenta e setenta, sem destaque de grande relevo para o «Cristo político», cf. Robrecht Michiels – *Jésus-Christ, hier, aujourd'hui, demain*. Tournai: Casterman, 1971, p. 95ss. Registe-se que o que ocorreu com o «Cristo político» se verificou, mais recentemente, e de uma forma muito menos elaborada, com as visões de Jesus dos novos movimentos religiosos: cf. Jean Vernet – *Jésus dans la nouvelle religiosité. Esotérismes, gnoses et sectes d'aujourd'hui*. Paris: Desclée de Brouwer, 1987. Uma das mais conseguidas tentativas de compatibilização entre as duas visões (historicidade/não-historicidade) é da autoria de N. T. Wright – *The New Testament and the People of God*. Vol. 1 – *Christian origins and the question of God*. ed. revista. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 2004; cf. tb. Étienne Nodet – *Histoire de Jésus? Nécessité et limites d'une enquête*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003. Questão diversa, porque sem ligação directa ao problema da historicidade de Jesus (no fundo, à verificação da *autenticidade da sua mensagem* de acordo com os pressupostos racionais e científicos exigidos pelo mundo secular) é descobrir na mensagem evangélica pontos de apoio para um discurso político contemporâneo, mas já destituído da pretensão de um apoio no «Cristo real»: cf., por ex., Vittorio Subilia – *L'Evangelo della Contestazione*. Brescia: Paideia Editrice, 1971, obra muito típica da época em que foi publicada, mas que acaba por concluir pela impossibilidade de estabelecer antinomias como utopia vs. conservadorismo ou velho vs. novo.

<sup>30</sup> Cf. Jean-François Sirinelli – Au coeur des «Trente Glorieuses». In Jean-Pierre Rioux e Jean-François Sirinelli – *Histoire Culturelle de la France*. Vol. 4: *Le temps des masses. Le vingtième siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2005, p. 330. É extremamente interessante a obra de Martin Ebon – *Che Guevara. Como se constrói uma lenda*. [S.l.]: Editorial Início, 1969.

personificou qualidades morais e revolucionárias com que nos identificámos. (...). Foi não só a personificação da luta e do derrube da ditadura de Baptista em Cuba, como o desejo voluntarioso de operar mudanças sem demoras, em todas as partes onde a revolta social as pusesse impor. Personificou a vontade de mudar depressa as realidades insuportáveis. Personificou também, e isso foi tão importante, a recusa do exercício do Poder. E, por fim, a dádiva total à causa da revolução e dos pobres, até à morte», escreveu Isabel do Carmo, militante das Brigadas Revolucionárias, que acrescenta uma afirmação muito significativa: «Quando a luta foi tão radical como a de Che Guevara, não havia outra alternativa senão deixar-se matar. Como Cristo. O sacrifício dos dois, como de tantos outros, não foi em nome dos deuses, mas sim em nome dos homens».<sup>31</sup> Num ensaio sobre as imagens do «Che», diz-se que

«um dos aspectos iconográficos de “Che” liga-o ao cristianismo. Vivendo num movimento revolucionário que não se dava com o catolicismo, já que se encontrava de costas voltadas aos pobres, preferindo apoiar os ditadores, o capitalismo... a sua imagem foi desde logo associada a Cristo. O povo, que procurava a revolução para resolver as questões de sobrevivência material, nunca se desligou do mundo espiritual cristão, mesmo que fosse contra a vontade dos chefes revolucionários. Iconograficamente a imagem criada de Cristo é muito mais próxima à de “Che”. Cabelos revoltos, barba crescida, olhar perdido e místico, que lutava pela “salvação” do povo. Neste mundo profundamente religioso, em que o cristianismo por vezes adulterado pelas tradições ancestrais era o único consolo, foi natural essa conjugação num só, deste símbolo redentor. Para dar maior força a este movimento, ou associação natural, as fotos que foram distribuídas, pelos algozes colombianos e americanos, de “Che” morto, apresentam-no como a expressão do Cristo da “Pietà”, acentuando essa aparência, essa mitificação».<sup>32</sup>

«À vida e morte de Cristo nenhuma se assemelham tanto como as do “Che”, que jamais se conformou ao privilégio de ser igual a Fidel, de viver feliz com a sua família, como Ministro, no “primeiro país livre da América” mas que volun-

<sup>31</sup> Cf. Isabel do Carmo – O Che Guevara de todos nós. In AA.VV. – *Che Guevara e Portugal*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa / Biblioteca-Museu República e Resistência, 1997, p. 9-10, dizendo ainda: «Quando, no final dos anos 60, se deu início à concretização de acções armadas numa forma contínua e concertada, o exemplo de Guevara esteve presente. Mas não fomos “guevaristas”. Não vestimos os símbolos, não usámos boina, nem estrelinha, não imaginámos guerrilha na Serra da Estrela, nem pensámos que o derrube do fascismo nasceria dum avanço de grupos armados, ocupando em permanência zonas do território nacional. A importação desse modelo seria um erro. Para as Brigadas Revolucionárias, a táctica, os objectivos, a sua execução, foram pensados para a realidade do nosso país» (p. 12). Trata-se de um discurso que procura um claro distanciamento relativamente à orientação da LUAR e de Palma Inácio.

<sup>32</sup> Cf. Osvaldo de Sousa – «Che» iconográfico. In AA.VV. – *Che Guevara e Portugal*, cit., p. 26. Entre a vasta bibliografia, cf., sobre esta redescoberta imagética e icónica de Che Guevara, cf. G. Almeyra e E. Santarelli – *Che Guevara. Il pensiero ribelle*. Florença-Milão: Giunti Editore, 2006, p. 51ss; Leonardo Facco – *C’era una volta il Che. Ernesto Guevara, tutta un’altre storia*. Milão: Simonelli Editore, 2008 e Alberto Filippi – *Il mito del Che. Storia e ideologia dell’utopia guevariana*. Turim: Einaudi, 2007.



tariamente decida partir para um país estrangeiro e hostil», escreveu-se numa publicação da época, o *Dossier Jésus*, ampla recolha de contributos para a formação da imagem do Cristo libertador.<sup>33</sup> Não por acaso, é nesse tempo que se aprofunda

<sup>33</sup> Cf. Georges Casalis – Jésus de Nazareth, les conquistadores et Ernesto «Che» Guevara. In AA.VV. – *Dossier Jésus. Recherches nouvelles*. [S.l.]: Chalet, 1977, p. 122, obra que procede a uma recensão de contributos diversos de Ernst Bloch, Wilhelm Reich, Fernando Belo, René Girard, quase todos convergentes na formação de uma visão cristológica mais activa, empenhada e até violenta. Do ponto de vista cristológico, um exemplo ilustrativo é a obra publicada em 1972 por Christian Duquoc – *Cristologia. Ensaio dogmático*. Vol. 2: *O Messias*. São Paulo: Edições Loyola, 1980; Libération et salut en Jésus-Christ. In AA.VV. – *Idéologies de libération et message du salut*. Dir. René Metz e Jean Schlick. Estrasburgo: CERDIC – Publications, 1973, p. 73ss, texto que, todavia, não contém uma análise *hoc sensu* da mensagem de Cristo. Porventura, uma das obras mais interessantes como curiosidade histórica é o livro *Jesus in schlechter Gesellschaft*, de Adolph Holl, publicada originalmente em 1971. Cristo é apresentado como alguém que preferia as «más companhias», como os pobres pescadores, prostitutas, iluminados, loucos, acabando por morrer ladeado por dois ladrões, após uma vida em que teve comportamentos criminosos, injuriou os poderosos e expulsou pela força os vendilhões do Templo. Decididamente, esse não é, diz-se aí, o «Cristo, Rei das Catedrais»: cf. Adolph Holl – *Jesus en mauvaise compagnie*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1972, discorrendo sobre a «criminalidade de Jesus» (p. 29ss), o seu comportamento à mesa, pouco ou nada ascético (p. 34ss), um «verdadeiro homem» (p. 58ss), como os outros; esta obra, sublinhe-se, seria traduzida para português (*Jesus em Más Companhias*. Lisboa: Livraria Moraes, 1972, com tradução de José Sousa Monteiro, um dos signatários do abaixo-assinado de 4-I-1973 ao Presidente do Conselho, sobre os acontecimentos da Capela do Rato). No cinema, Pasolini havia, de algum modo, explorado o tema ou a analogia no filme *Mamma Roma*, em que o filho de uma prostituta, papel desempenhado por Anna Magnani, morre, vítima crucificada, no leito de um hospital; o mesmo ocorrera com a figura de Manfredi, o militante comunista torturado no filme *Roma, Cidade Aberta* (1945), de Rossellini, e, com o sacerdote despadrado alvo de escárnio como Jesus, em *Nazareno* (1958), de Luis Buñuel: cf. AA.VV. – *Dicionário Cultural da Bíblia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1996, *passim*. A grande obra de referência contemporânea sobre a figura do «Jesus histórico» insiste na sua natureza «marginal», mas com um sentido muito mais objectivo e rigoroso daquele que marcou alguma cristologia popular ou de massas nos alvares da década de setenta: cf. John P. Meier – *Un Judío Marginal. Nueva visión del Jesús Histórico*. Vol. I: *Las raíces del problema y de la persona*. 3ª ed. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000, explicitando o alcance do conceito de «marginalidade» na biografia de Cristo a p. 34ss. Outros autores referem, peremptoriamente, que o Jesus «real» não é, de forma alguma, diferente do Jesus proclamado pela Igreja (ex. um precursor moral de mártires como Luther King): cf. William R. Farmer – El Jesús histórico. Llamada de Dios a la libertad por el amor. In *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Dir. William R. Farmer. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999, p. 227. Sem se referir propriamente ao problema do «Cristo revolucionário» ou «libertador», mas numa análise extremamente interessante sobre a natureza de Cristo como profeta escatológico e/ou mestre de sabedoria, cf. William Vorster – *Speaking of Jesus. Essays on Biblical language, Gospel narrative and the Historical Jesus*. Leiden-Boston-Colónia: Brill, 1999, p. 301ss. Fazendo a defesa da «figura concreta, humana, historicamente inconfundível» de Jesus, em detrimento das várias «camadas» culturais que ao longo de dois mil anos se sobrepueram entre Cristo e os homens, cf. Hans Küng – *En Busca de Nuestras Huellas. La dimensión espiritual de las religiones del mundo*. Barcelona: Mondadori, 2005, p. 328, salientando, todavia, que, Cristo não era um «revolucionário político», apesar de ter sido condenado como tal (p. 330; cf. tb. Hans Küng – *20 Tesis sobre ser cristiano*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, p. 27-29). Küng desenvolve amplamente esta tese da busca do «Cristo real» (não o «Cristo da piedade», o «Cristo do dogma», o «Cristo dos iluminados») e do «carácter revolucionário» de Cristo, salientando que esse carácter estava associado não à «revolução social» mas à «revolução da não-violência», sendo Cristo mais próximo de Luther King e Gandhi do que de Che Guevara ou Camilo Torres: Hans Küng – *Être chrétien*, p. 127ss e p. 204ss, respectivamente; sobre o «Cristo concreto» e o «Pedro concreto» é fundamental a análise de Hans Urs von Balthasar – *Il Complesso Antirromano. Come integrare il Papato nella Chiesa Universale*. Brescia: Editrice Queriniana, 1974, p. 129ss. A ideia

o renascimento da «Teologia da Cruz», já presente em Karl Barth, Paul Tillich ou Hans Urs von Balthasar, por parte de autores que se propunham igualmente instaurar uma «Teologia Política», cujo exemplo mais expressivo é Jürgen Moltmann e o seu *O Deus Crucificado*.<sup>34</sup> As aventuras africana e boliviana de Ernesto Guevara assumem a dimensão sacrificial do itinerário de Jesus Cristo. Por opção de vida, ambos tiveram uma *morte previsível*.<sup>35</sup> Esta associação entre Cristo e o «Che», que ainda perdura nos nossos dias, fazia-se primariamente a um nível

de um «Cristo concreto» – ou, melhor dizendo, de um «Cristo verdadeiro» ou «real» – implicava, em certas visões, uma crítica às estruturas eclesiais e às instituições religiosas, considerando-se que a elas se devia a opacidade do autêntico Jesus de Nazaré: «o cristianismo, tal como é vivido por muitos cristãos, não favorece a busca de Jesus», escrevia Marcel Légaut – *Pasado y... porvenir? del cristianismo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1972, p. 15. É importante notar que a tentativa de reinterpretação da mensagem evangélica num sentido diferente e, de algum modo, «subversivo», não nasceu apenas na última metade da década de sessenta ou no início da década de setenta. Basta recordar, a título de mero exemplo, a tese segundo a qual a mensagem de Jesus se dirigia apenas aos judeus do seu tempo e a mais ninguém e que foi o facto de se julgar a si próprio Filho de Deus que levou Cristo a enveredar por um tipo de acção que jamais poderia ser tolerado pelos «poderes instalados» daquele tempo: cf. Joel Carmichael – *The Death of Jesus. A new solution to the historical puzzle of the Gospels*. Harmondsworth: Pelikan Books, 1962. Mas importa também assinalar que a tentativa de atribuir um conteúdo «ideológico» à mensagem de Cristo ainda é corrente nos nossos dias, sustentando-se que Jesus foi, acima de tudo, um defensor das vítimas da sociedade: cf. José Antonio Pagola – *Jesus. Aproximación histórica*. Madrid: Editorial PPC, 2008. O paralelo entre Cristo e Luther King ou São Francisco de Assis, por ex., é comum nos nomes cimeiros da Teologia Política: cf., por ex., Dorothee Sölle – *Imagination et obéissance. Réflexions pour une éthique chrétienne à venir*. Tournai: Casterman, 1970, p. 12; para um excuro em torno da visão cristológica da Teologia Política, cf. Arno Schilson e Walter Kasper – *Théologiens du Christ aujourd'hui*. Paris: Desclée de Brouwer, 1978, p. 126ss; com grande desenvolvimento, cf. Jean-Louis Souletie – *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997; Nicholas Adams – Jürgen Moltmann. In *The Blackwell Companion to Political Theology*. Dir. Peter Scott e William T. Cavanaugh. Oxford: Blackwell, 2006, p. 227ss; há quem se refira à «memória subversiva de Jesus» recuperada por aquela corrente teológica: cf. Armando Banderá – *La Iglesia ante el proceso de liberación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975, p. 61ss. Nesse contexto, é indiscutível que o carácter proléptico da Ressurreição, no que concerne a uma «antecipação dos fins», acaba por permitir pontos de contacto com aquilo a que se poderia chamar a «escatologia da sociedade sem classes»: defendendo aquela noção, mas sem dela retirar este corolário, cf. Wolfhart Pannenberg – *Epílogo a la segunda edición*. In AA.VV. – *La Revelación como Historia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, p. 182. *Esquisse d'une christologie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971, p. 55ss. Sobre Cristo-São Francisco, cf. Marie-Abdon Santaner – *François d'Assise et de Jésus*. Paris: Desclée de Brouwer, 1984, em esp. p. 193ss. Outros traçam um paralelo com os negros americanos e o seu relacionamento com Cristo, numa análise extremamente interessante, ainda que com um objectivo ideológico algo dissimulado: cf. Bruno Chenu – *Le Christ noir américain*. Paris: Desclée de Brouwer, 1984.

<sup>34</sup> Para uma breve aproximação, cf. Battista Mondin – *As Teologias do Nosso Tempo*. Lisboa: Edições Paulistas, 1977, p. 166ss, em esp. p. 178ss.

<sup>35</sup> A expressão é usada, quanto a Jesus Cristo, por Armand Puig – *Jesús. Una biografía*. Barcelona: Ediciones Destino, 2005, p. 456. Quanto a Che Guevara, pode ver-se, entre tantas obras, Gareth Jenkins, Hilda Barrio e Perfecto Romero – *The Che Handbook*. Londres: MQ Publications, 2003, p. 372ss. Oscar Sola – *Che. Images of a revolutionary*. Londres: Pluto Press, 2000, p. 189ss. Jorge G. Castañeda – *Compañero. The life and death of Che Guevara*. Nova Iorque, 1998, p. XIII (sobre a sua natureza de «mártir»). Henry Butterfield Ryan – *The Fall of Che Guevara. A story of soldiers, spies and diplomats*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 126ss. Richard L. Harris – *Death of a Revolutionary. Che Guevara's last mission*. Nova Iorque-Londres: W. W. Norton & Company, 2000, p. 243ss, porventura, a análise mais desenvolvida da sua natureza de «ícone» da cultura

simbólico ou iconográfico, mas exprimia também o conúbio entre «heroicidade política» e «martírio eclesial», para empregar as palavras de um teólogo argentino empenhado na causa da «libertação».<sup>36</sup> Uma causa que, sublinhe-se, tem as suas raízes ideológicas em valores norte-americanos e europeus, mais do que latino-americanos<sup>37</sup>, bastando recordar que a primeira comunidade eclesial de base foi criada no Panamá em 1963, mas por sacerdotes vindos de Chicago.<sup>38</sup> Aquele martirológio, para mais, visava duas figuras jovens, indo ao encontro do «primado da juventude» dos anos sessenta e de uma antropologia cristológica muito tributária da «teologia da esperança» de Moltmann, que colocava «Jesus, homem novo» no centro da espiritualidade pós-conciliar.<sup>39</sup> «Amo-Te, Cristo,/não porque desceste duma estrela,/mas porque me revelaste/que o homem tem sangue,/lágrimas e angústia,/verdadeiras chaves para abrir/as portas fechadas da luz!», dizia Che Guevara num poema, certamente não adivinhando que muitos veriam na sua morte uma revisitação contemporânea do drama da Paixão de Cristo.

## 8. Síntese final

«Diálogo», «acção», «autenticidade», «verdade», «Igreja dos pobres», «compromisso», «abertura ao mundo», «comunidade», «profetismo», «abertura ao outro», «novo Pentecostes», «sinais dos tempos», «Povo de Deus» são alguns dos conceitos e palavras que marcaram a militância católica na década de sessenta. Até certo ponto, o grande contributo do Concílio residiu na introdução deste novo aparato lexical, aberto a uma pluralidade de conteúdos, passível de uma multiplicidade de leituras. Extremamente apelativas – e, logo, extremamente mobilizadoras – as palavras do pós-Concílio permitiram, até pela sua enorme plasticidade, que se mantivesse um *sentido de pertença* à Igreja, ao mesmo que se trilhavam caminhos mais ou menos radicais na busca de transformações na esfera temporal. Os fenómenos estão interligados – fé e política surgiam irmanadas. E foi também em torno da linguagem, de uma linguagem nova e actualizada, que se legitimou essa interligação entre fé e política e promoveu o envolvimento mais activo dos católicos no mundo do seu tempo – ou no tempo do seu mundo.

---

popular, a par de Trisha Ziff – *Che: revolución y mercado*. Madrid: Ediciones Turner, 2007, sendo ainda de citar a exposição patente em Barcelona em 2007, sob o título «Che! Revolución y mercado».

<sup>36</sup> Cf. Enrique Dussel – *Ética Comunitária. Liberta o pobre!* Petrópolis: Vozes, 1986, p. 104ss.

<sup>37</sup> Cf. Ariel Colonomos – *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*. Paris: Presses de Sciences Po, 2000, p. 60.

<sup>38</sup> Cf. Werner Levi – *From Alms to Liberation. The Catholic Church, the Theologians, Poverty and Politics*. Nova Iorque: Praeger, 1989, p. 29.

<sup>39</sup> Cf. AA.VV. – *Storia della Spiritualità*. Vol. 6 – *La Spiritualità cristiana nell'età contemporanea*. Dir. Luigi Borriello, Giovanna della Croce e Bruno Secondin. Roma: Edizioni Borla, [s.d.], p. 337ss.



---

## CRISE DOS CATÓLICOS OU CRISE DO CATOLICISMO? AS MOTIVAÇÕES RELIGIOSAS DA CRÍTICA CATÓLICA AO ESTADO NOVO NAS DÉCADAS DE 60 E 70

JORGE REVEZ

A renovação de alguns sectores da militância católica em Portugal, presente desde a década de 50 a meados da década de 70, conheceu diversas facetas que constituem a matriz estruturante do *aggiornamento* da sua identidade. Humanismo, progressismo, vanguarda, liberdade individual, democracia<sup>1</sup>, justiça social e paz são ideias que, de uma forma mais clara ou mais velada, perpassam no filão de pensamento e ação apresentado por estes homens e mulheres.

No entanto, o aparente carácter positivo destes conceitos, sem querermos fazer qualquer juízo de valor, surge muitas vezes associado a uma forte e pertinente ideia de crise. É esta suposta contradição – à qual preferimos chamar tensão<sup>2</sup> – que tentaremos aqui explicar.

---

<sup>1</sup> Como notou Guilherme d'Oliveira Martins: «Não podemos compreender o que se passou até 1974, e depois, sem perceber o que a geração dos jovens que lançaram e sustentaram a revista [*O Tempo e o Modo*] foi capaz de pensar e de agir. Basta lermos o sumário na capa do primeiro número e folhearmos a revista, para percebermos que há sinais proféticos desconcertantes (perante uma certa “desordem estabelecida”) e o anúncio para o País de um caminho cosmopolita, aberto, europeu, assente na democracia.» António Alçada Baptista, no primeiro texto que assinou, usa, aliás, uma espécie de eufemismo, que hoje podemos compreender quase como uma previsão: «se numa sociedade não estiver institucionalizado o modo normal, efectivo e legítimo de formulação e execução da vontade do todo, nomeadamente da sua forma de representação, toda a expressão pública é uma simples forma de opinião e não uma representação da vontade comum». Em vez da referência às instituições democráticas, para iludir os censores, usa a misteriosa expressão «instituições que pressupõem uma certa dialéctica». Cf. Dos sinais dos tempos e dos seus modos. *O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção. Antologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Nacional de Cultura, 2003, p. 9-10.

<sup>2</sup> Também Maria de Lourdes Pintasilgo utiliza esta expressão: «Crise da Igreja é neste tempo depois do Vaticano II recusar esta Igreja aberta sobre o tempo e sobre o espaço e fechá-la, de novo, em definições que a estreitam e limitam. Ou, em outros termos, é a tensão entre uma Igreja herdada, bem definida e delimitada, e esta Igreja cuja abertura não tem limites. A Igreja tornou-se uma mensagem da ação redentora de Cristo revelando o que acontece onde quer que os homens vivam em fraternidade. Nesta tensão, é a mensagem fundamental de abertura que tem de irromper.» *Crise da Igreja – crise da Fé?* (c. 1971-1973). Arquivo Maria de Lourdes Pintasilgo, pasta 0255.005, p. 14-15. [mantivemos os sublinhados e desdobrámos as abreviaturas].

A pergunta que dá o mote para esta reflexão – Crise dos católicos ou crise do catolicismo? – surge num duplo contexto: por um lado, a partir da análise dos trabalhos de Denis Pelletier e das questões por si levantadas, sobretudo na obra que dedicou ao problema da crise católica que emergiu em França após o encerramento do Concílio Vaticano II<sup>3</sup>; noutra perspectiva e não obstante as sínteses que têm sido publicadas sobre a politização dos católicos durante o período final do Estado Novo, pareceu-nos pertinente problematizar a oposição católica<sup>4</sup> ou a resistência católica<sup>5</sup> como atitudes críticas face ao regime e à hierarquia eclesial, entendidas a jusante das vivências, das práticas, dos compromissos e da espiritualidade do campo católico deste período.

Deste modo, a pergunta inicial desdobra-se noutra questão: quais são, afinal, as motivações religiosas dos católicos que num dado momento intervêm como tal no domínio do político? Pretendemos assim relacionar a procura de um espaço de intervenção com aquilo que era a sua condição religiosa.

Num percurso marcado pela militância católica das décadas de 30, 40 e 50, a renovação que verificamos ao longo dos anos 60 irá emergir já num contexto de crise, numa tensão que estará provavelmente a montante da ruptura e da desilusão que habitou alguns sectores «vencidos do catolicismo».

A ideia de que o catolicismo está em crise faz parte, indubitavelmente, do imaginário da época. As suas múltiplas manifestações são uma matéria incontestável a vários níveis. Bastaria para tal verificarmos as publicações periódicas nacionais e internacionais<sup>6</sup> que abordavam o fenómeno religioso e a Igreja Católica em particular, a literatura publicada na época (em Portugal, com maior relevância, pela Moraes e pela Dom Quixote) ou as publicações clandestinas nacionais, como os *Cadernos Gedoc* ou o *Direito à Informação* que faziam eco do que se publicava no estrangeiro e das iniciativas e reflexões que decorriam na metrópole ou no espaço ultramarino nacional.

Não nos parece, no entanto, que a crise do catolicismo seja o resultado apenas de um conjunto de desilusões dos crentes face à Igreja e à sua relação com as modificações e desenvolvimentos sócio-políticos. Ela resulta de algo mais profundo: uma combinação de factores como o desenvolvimento de uma consciência política por parte dos católicos, as exigências decorrentes das transformações sociais, o

---

<sup>3</sup> Cf. Denis Pelletier – *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*. Paris: Payot, 2002.

<sup>4</sup> Cf. João Miguel Almeida – *A oposição católica ao Estado Novo. 1958-1974*. Lisboa: Ed. Nélson de Matos, 2008.

<sup>5</sup> Ideia defendida por D. António Ferreira Gomes e adoptada por José Galdes Freire – *Resistência ao Salazarismo-Marcelismo*. Porto: Livraria Telos Editora, 1976.

<sup>6</sup> Cf. o número 4 dos *Cadernos Gedoc*, com uma ampla recolha do articulado publicado na imprensa estrangeira sobre a crise da Igreja.

ambiente cultural em expansão e, como afirmámos, um conjunto de motivações da ordem do religioso que enformam o despertar de um sentimento de crise.

A obra de Pelletier que referimos situa a crise católica da sociedade francesa entre o final do Concílio Vaticano II, em 1965, e a morte de Paulo VI, em 1978. A crise é, para este autor, o modelo habitual das relações entre as religiões instituídas e o mundo contemporâneo, vivendo assim a Igreja Católica uma crise permanente desde praticamente a Revolução Francesa<sup>7</sup>. No entanto, a originalidade e a pertinência da crise católica do período referido derivam da coincidência desta problemática com uma mutação profunda da sociedade francesa.<sup>8</sup>

O quadro de compreensão inicial desta crise, no caso francês, passa pelos seguintes aspectos, que não deixam de poder ter aplicabilidade na análise da situação portuguesa, como veremos adiante: a crise do magistério de Roma no período subsequente ao Concílio, com todas as críticas e convulsões daí decorrentes, a questionação da figura do padre, o declínio da militância da Acção Católica – elementos que haviam sido essenciais na resposta da Igreja à construção de uma República Francesa laica.<sup>9</sup>

A reconfiguração da identidade católica em curso insere-se no processo global da dissolução do modelo da sociedade industrial, ou seja, percebemos, pelo modelo de análise de Denis Pelletier, o enunciar da cisão entre as noções de crise do catolicismo (entendida como fruto permanente do diálogo entre Igreja e Modernidade) e de crise dos católicos, ou crise católica da sociedade francesa<sup>10</sup> –

<sup>7</sup> Esta ideia é também referida por Maria de Lourdes Pintasilgo num sentido de crise como crescimento: «A Igreja vive duplamente a situação de crise. Vive-a porque é parte do mundo, participa da história e os seus contornos são-lhe dados pelos contornos da história. Mas vive-a na sua própria dinâmica de Igreja-para-o-mundo, i.e., na realização da sua dimensão de missão ou de serviço. Sempre que o Cristianismo se confrontou com uma nova cultura, entrou em crise, levando eventualmente a uma rotura e a um patamar mais complexo e mais rico de vida eclesial.» *Crise da Igreja – crise da Fé?* (c. 1971-1973), p. 5.

<sup>8</sup> De facto, «à l'issue des Trente Glorieuses [período de forte expansão económica no pós-guerra], la France se trouve en effet confrontée à une redéfinition générale de son système de références éthiques et politiques. Qu'est-ce que Mai 68, sinon l'explosion des contradictions entre les nouveaux modes de vie d'une société parvenue à l'âge de la consommation de masse et un système de valeurs forgé à l'épreuve de la révolution industrielle, dans le cadre de l'affirmation progressive d'une République laïque et émancipatrice? Or, de ce système de valeurs, le rapport au catholicisme était une composante historique essentielle.» Denis Pelletier – *La crise catholique...*, p. 12.

<sup>9</sup> Cf. Denis Pelletier – *La crise catholique...*, p. 12.

<sup>10</sup> Como o autor escreve no Epílogo da obra: «Si les années 1968 ont été le théâtre d'une crise d'une intensité inédite, c'est parce que la déstabilisation du catholicisme y croise celle d'une société française bouleversée par les Trente Glorieuses. Ce n'est pas la religion qui s'efface, contrairement à ce que pensent une partie des contemporains, mais une configuration du catholicisme qui s'épuise, au moment où s'épuise aussi le modèle de société industrielle auquel cette configuration est historiquement liée. Deux histoires s'entrelacent, chacune nourrissant l'autre. Pour comprendre ce que le paysage religieux de notre début de siècle doit aux années 1968, il faut analyser la première comme une composante essentielle de la seconde: non pas crise du catholicisme français, en somme, mais bien crise catholique de la société française». Denis Pelletier – *La crise catholique...*, p. 296-297.

no fundo, uma crise da consciência católica, como já enunciava António Alçada Baptista em 1965.<sup>11</sup>

Esta última formulação, a qual pensamos poder ser aplicada ao caso português, é parte de uma tensão intrínseca ao próprio posicionamento de uma parte dos católicos na sociedade portuguesa, e de um conflito interno da Igreja entre centro e margens, sendo o centro uma esperança no rumo pós-conciliar que podemos situar até à publicação da encíclica *Humanae Vitae* e à desilusão gerada pelo logro da Primavera Marcelista (1968-1969); e as margens, a posição cada vez mais radical de alguns sectores que procuram alternativas a um impasse na renovação do catolicismo português, sobretudo a falência do paradigma que havia alimentado os movimentos de recristianização e restauração católicos em face da erupção decisiva de paradigmas de pluralidade incompatíveis com uma visão unitária do lugar do catolicismo na sociedade. A crise dos católicos é, assim, uma crise da sua relação com a hierarquia, com o regime político e com a sua própria identidade; uma crise de consciência que se entrecruza com uma constante e tantas vezes gorada busca de autenticidade.

Como aponta o Padre Manuel Antunes num número especial do *Boletim Interparroquial de Informação*: «A crise da Igreja no nosso país não me parece revestir originalidade especial. É uma crise, real, sem dúvida, que reflecte a crise que atravessa o mundo e a crise que atravessa o País. Deriva esta última da rápida transformação que está a sofrer a nossa sociedade e dos dois factos muito graves, que ela está a suportar: a guerra no Ultramar e a Emigração.»<sup>12</sup> No mesmo periódico, Alçada Baptista define a situação da Igreja como o resultado de uma «crise de civilização», que incide particularmente numa «crise da sacralidade e da transcendência»<sup>13</sup>. Estes e outros aspectos constituirão, possivelmente, o corpo das motivações religiosas que suportaram a politização dos católicos.

De facto, parte da militância católica, cada vez mais influenciada por uma ideologia de influência socialista e marxista, apresenta-nos o impacto do modelo secularizador: uma progressiva deslocação do religioso para o campo da intervenção sócio-política. No fundo, as motivações da ordem do religioso concorrem agora com a dimensão de um radicalismo cada vez mais acantonado num quadro de valores que actua na sociedade e na política.

Este aspecto actuante das margens é particularmente evidente num texto de Fernando Belo, de Novembro de 1968, escrito com o propósito de ser publicado em *O Tempo e o Modo*, integralmente cortado pela Censura:

---

<sup>11</sup> Cf. *Catolicismo de vanguarda. Textos e documentos do catolicismo francês. 1942-1962*. Apres. Jean-Marie Domenach e Robert de Montvalon. Pref. António Alçada Baptista. Lisboa: Morais, 1965.

<sup>12</sup> *Boletim Interparroquial de Informação*. 2: 13 (27 de Maio de 1973) 6.

<sup>13</sup> *Boletim Interparroquial de Informação*. 2: 13 (27 de Maio de 1973) 7.



«O Deus da família e da classe social, que, mais conversão menos conversão, nós tínhamos encontrado, não suporta o ar forte, o vento dos grandes espaços. Os espaços dos combates pelo homem e pelos homens, pela liberdade e pelas liberdades, pela verdade e pelas verdades, pela vida e pelas vidas. Os espaços também, a escuridão da opressão, da hipocrisia, da solidão e da morte. (...) E a boa gente que houve, que procurou arejar o espaço “interior”, teve sempre mais ou menos medo do espaço “exterior”, ateu e diabólico. Marx e Freud, por exemplo, mas muitos mais. Como foi possível manter tanto tempo, um século e mais, esta resistência e este isolamento? Porque o espaço católico cobria o espaço rural e o da aristocracia, defendendo-se; depois o da pequena burguesia e até da grande (o que é paralelo no espaço protestante, ao Norte). E o Deus da Família e da tradição sociológica garantia nas “almas” uma experiência religiosa onde a voz papal encontrava eco submisso. (...) Medo e instinto de defesa dominam os gestos hoje das hierarquias post-conciliares, mesmo as mais ousadas. Os reacionários [sic] do Vaticano II tinham razão: algumas das linhas fundamentais dos textos aprovados (mesmo se limitadas nas aplicações) punham em questão o solo religioso do ghetto cristão. Ei-lo a abrir fendas fundas.»<sup>14</sup>

Algum tempo depois, Fernando Belo retomava este conceito de «Igreja Marginal» para esclarecer:

«não pretendi falar de *outra* Igreja ao lado da actual romana (e das outras), mas apenas *designar* uma porção cada vez maior de católicos que se encontram numa certa atitude face às estruturas eclesiais. (...) Tentei usar o [termo] de “marginalidade” no sentido de *franja*, de *bordo*, de parte mais exterior, *mas dentro*, de um conjunto. (...) São justamente os novos olhos “teológicos” que não nos permitem hoje, em período de decepção postconciliar, inventar novas “capelas espirituais”. O fenómeno da marginalidade impõe-se-nos também, creio, mas numa nova óptica, crítica. O Concílio não foi até ao fim da tarefa, nem podia ir; mas pôs os fundamentos da renovação, que ao Povo de Deus inteiro cumpre prosseguir. Ora não só esta prossecução da renovação conciliar é impedida pelo aparelho, como até as condições para o seu início preconizadas pelos textos de Vaticano II são obstruídas. (...) E sem darmos por isso, muitos cristãos que acreditámos no Concílio a fundo, nos encontramos de repente marginais às estruturas não modificadas.»<sup>15</sup>

O que nos importa é compreender as motivações religiosas que fundaram o movimento de oposição político-social, ou seja, no fundo, procurar as razões do foro da crença, espirituais, que suportaram as diversas tomadas de posição públicas dos católicos.

Tolentino Mendonça, na introdução a uma das edições mais recentes de *Aquele Grande Rio Eufrates*, de Ruy Belo, fala especificamente de um certo abandono por parte do clero que alguns sectores católicos sentiram aquando da «defesa de valores que tão claramente decorriam do dinamismo da fé», o que gerou «o desencanto

<sup>14</sup> Fernando Belo – Igreja marginal. Do debate sobre Deus ao caso Felicidade. *Cadernos GEDOC*. 1 (1969) 1.

<sup>15</sup> *Cadernos GEDOC*. 4 (1969).

de uma geração em relação à Igreja e às possibilidades de uma vivência coerente da sua adesão a Jesus Cristo.»<sup>16</sup> Este abandono foi sentido em muitos dos grupos da Acção Católica na sua nem sempre pacífica relação com os assistentes, havendo, por certo, padres que como assistentes também se sentiram abandonados e marginalizados por bispos e leigos.

O caso francês é, uma vez mais, paradigmático nesta problemática. Como referia, já em 1957, Adrien Dansette<sup>17</sup>, a espiritualidade contemporânea acompanhou o movimento de questionação das velhas estruturas da Igreja, a substituir por uma nova edificação, num mundo que surgia na sequência do pós-guerra. O autor era claro e especificava o que já não interessava aos jovens membros da Acção Católica Francesa: o respeito de uma moral que exclui qualquer excesso, a caridade «benfazeja», as obrigações religiosas, o espírito de sacrifício, a meditação, a comunhão frequente; por contraponto, a renovação da espiritualidade passava, sobretudo, por um recentrar na comunidade em missão permanente, onde cada indivíduo desempenha o seu papel em comum, na consciência de que só a busca da salvação de cada um não basta para uma vivência plena da fé.

É curioso como esta perspectiva se assemelha bastante a parte das palavras de Alçada Baptista acerca da identidade católica, a propósito do prefácio à obra de Jean-Marie Domenach (então director da *Esprit*) e Robert de Montvalon, *Catolicismo de Vanguarda*:

«Ser católico é uma cor de pele. É estar em comunidade. Não é estar num partido a que posso aderir ou de que posso afastar-me (...) o que quer dizer estar em solidariedade activa perante qualquer coisa que já recebi e que continuará e me continuará até ao fim dos tempos. Daí que haja uma regra e uma dialéctica. A regra é permanecer. Sair é tirar a pele. (...) E já agora a última ambiguidade de quem quer estar na Igreja e aí permanecer (...). Saber que a sua tradição tem o peso e a segurança do lastro, e que no seu tesouro “há coisas novas e coisas antigas”, saber que nela há a fraternidade e o ódio dos irmãos, saber que é mãe acolhedora e exigente e despropositada, saber que ao Pai invisível corresponde algumas vezes o padrasto visível, saber que se é solidário da grandeza e da decadência duma genealogia de irmãos santos e tarados. (...) Mas que só ali somos nós mesmos.»<sup>18</sup>

Nestas palavras entendemos a noção de Igreja que parte dos sectores influenciados pelo personalismo de Emmanuel Mounier partilhavam entre si. E como a ruptura ainda estaria longe do pensamento de vários destes homens e mulheres.

Uma motivação fundamental da crítica católica às estruturas clericais é a emergência, a nível eclesiológico, do lugar central da figura de Cristo. Esta forma

---

<sup>16</sup> Ruy Belo – *Aquele Grande Rio Eufrates*. Introd. José Tolentino Mendonça. 5.ª ed. Lisboa: Presença, 1996, p. 10.

<sup>17</sup> Adrien Dansette – *Destin du catholicisme français. 1926-1956*. Paris: Flammarion, 1957.

<sup>18</sup> Cf. *Catolicismo de vanguarda...*, p. XIV-XVI.

cristocêntrica é muitas vezes entendida em oposição aos privilégios clericais, a um eclesiocentrismo que se havia tornado excessivo. Os exemplos da vida de Cristo narrados no Novo Testamento – a atenção aos mais pobres ou a crítica aos vendedores do Templo – são apontados em dissonância com os comportamentos da hierarquia.

Esta emergência resulta fundamentalmente de uma renovação da relação de alguns sectores com a Bíblia. A incompatibilidade entre os Evangelhos e as práticas do regime de Salazar e Caetano e da Igreja é muitas vezes apontada como um escândalo a que urge por cobro. A isto não é alheia também a reforma litúrgica operada durante o Vaticano II, nomeadamente com a introdução da Língua Portuguesa nas celebrações eucarísticas. Elogiando os «santos» que ao longo da história do cristianismo procuraram ser pobres como Jesus, Fernando Belo escreve:

«Também só estes leram realmente a Bíblia, que os eclesiásticos fecharam em latim para escaparem ao seu explosivo (porquê os textos mais violentos contra os ricos e os poderosos não eram nunca lidos nas liturgias dos domingos?). E se de há anos a esta parte, ela começou a ser divulgada, foi submersa por uma imensa literatura *espiritual e teológica* que mais não consegue ler no Evangelho do que um *cristianismo pequeno-burguês de compreensão e abertura aos outros*, não vendo na prisão e condenação mais que melodrama enternecedor e pio, evacuando toda a cólera de que o Evangelho está prenhe. Foi nesta leitura adulterada que a nossa geração foi iniciada e a crise de fé que hoje nos atravessa não é, muitas vezes, mais do que o vácuo que deixa este cristianismo balofo e pretensamente espiritual.»<sup>19</sup>

O Padre Manuel Antunes, numa entrevista publicada em 1973, coloca, igualmente, no cerne da crise da Igreja o problema do Evangelho:

«Dir-lhe-ei que sempre a Igreja viveu em crise, que é seu destino viver em crise. Basta recordar a parábola do trigo e do joio. Basta recordar, embora apenas a voo de ave, a história da igreja. Há crise, sempre que há desfasamento, a nível comunitário, entre as exigências do Evangelho e a prática dos cristãos.»<sup>20</sup>

Também nalgumas paróquias e congregações, as homilias passaram a desempenhar um papel decisivo na influência exercida pelo pensamento de alguns sacerdotes junto dos seus fiéis. O exemplo mais conhecido será talvez o do Padre Felicidade Alves mas existem muitos outros. Um padre holandês, Bartolomeu Reker, expulso do país em Fevereiro de 1970 juntamente com outros três padres da mesma nacionalidade, dizia numa homilia: «A “destruição da Igreja” em que se fala é bem capaz de ser a destruição do templo, de mais um templo anacrónico

<sup>19</sup> Fernando Belo – Reinventar a fé. *Cadernos Gedoc*. Habacuc (1969) 4.

<sup>20</sup> *Boletim Interparoquial de Informação*. 2: 13 (27 de Maio de 1973) 4.

em que a Igreja se transformou, para dar lugar ao templo novo. Toda a destruição custa, é dolorosa e pesada. Mas não se tratará também aqui de dores de parto – as dores da vida nova –, da morte como caminho de ressurreição? Destruí este templo – destruí esta Igreja que mais uma vez se ignorou como meio, e se apresentou como fim.»<sup>21</sup>

Estes supostos regressos à centralidade de Cristo e da Palavra relacionam-se de forma próxima com uma admiração pelo modo de vida e pela espiritualidade das primeiras comunidades cristãs, comunidades de convicção que dão forma às primeiras experiências de vida cristã. Surgem na literatura da época inúmeras referências às utopias comunitárias (interligadas de forma evidente com os modelos de vida socialista) decorrentes de uma certa nostalgia dessas primeiras comunidades. Essas vivências, que procuram uma maior pureza da experiência evangélica, aproximam-se de uma existência marginal da dimensão de Igreja, como referia Fernando Belo.

Neste sentido, surgem também outras experiências que motivarão uma certa heterodoxia. Um exemplo fundamental ao nível da renovação operada na oração e na vivência ecuménica do cristianismo foi o contacto de alguns jovens portugueses com a comunidade de Taizé, num sentido de abertura para uma reflexão sobre a Igreja e sobre o papel dos cristãos neste período de crise que coincidia, como vimos, com uma progressiva dissolução do modelo da sociedade industrial. Deste modo, a iniciativa do Concílio de Jovens (1970-1979) é um marco fundamental na compreensão do papel da oração como paradigma de uma nova vivência em comunidade.<sup>22</sup>

O desenvolvimento das experiências das comunidades de base, nomeadamente no Concílio de Jovens animado pela Comunidade de Taizé, conhece igualmente um exemplo português. Ainda que nunca tivesse sido concretizado, a iniciativa de Alçada Baptista e de outros casais seus amigos, denominada *O Pacto* ilustra bem a vivência cristã destes sectores e da forma como alguns membros do clero enunciavam já alguma dissonância com a tradição aceite. Na procura de uma vida em comum, escreve Bénard da Costa:

«Devíamos trabalhar juntos (*O Tempo e o Modo* também nasceu disto), apoiar-nos mutuamente (cada um de nós escolhia um ou uma «auxiliar» dentre os outros ou as outras), desenvolvermos juntos a nossa vida espiritual e, até, um dia (foi o único ponto que não se cumpriu) vivermos juntos, em comunidade. Vários padres nos seguiram e acompanharam, vendo desígnios de Deus nestas novas formas de vida».<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Bartolomeu Reker – *De mãos vazias*. [S.l.], [s.n.], 1971, p. 57.

<sup>22</sup> Jorge Revez – A Comunidade de Taizé e o Concílio de Jovens (1970-1979). Uma primeira abordagem ao impacto da experiência de Taizé na dinâmica religiosa portuguesa. *Lusitania Sacra*. 16 (2004) 247-272.

<sup>23</sup> João Bénard da Costa – *Nós, os Vencidos do Catolicismo* – Coimbra: Tenacitas, 2003, p. 69.

Um outro aspecto da dinâmica religiosa e de sociabilidade que marcou estes católicos foi a renovação que passou pela Acção Católica e por outros movimentos como é exemplo as Equipas de Casais de Nossa Senhora. Nem sempre é evidente a importância que certos dinamismos tiveram para a criação de redes informais, simultaneamente de experiência cristã e de socialização e que construíram uma forma de trabalhar em conjunto que reforçaria amizades e interesses em comum, ou seja, não podemos compreender as motivações religiosas da politização dos católicos e da sua crítica à Igreja, sem perceber os dinamismos gerados internamente, nos próprios movimentos da Igreja.

Ainda que não estritamente do domínio da espiritualidade ou da vivência religiosa, deve ter-se em conta, na análise das motivações e, afinal, do contexto da crise dos católicos, o influxo, quer do pensamento papal, nomeadamente as encíclicas, quer da dinâmica internacional de renovação então operada ao nível da teologia.

No primeiro caso, refira-se a influência decisiva da *Pacem in Terris* (1963) e da *Populorum Progressio* (1967) num carácter positivo, pelas questões levantadas acerca da paz e do progresso dos povos – na medida em que estes documentos fazem despertar as consciências, fornecem argumentos para a contestação ao Estado Novo, convergem com o desenvolvimento do filão progressista e renovador de alguns católicos; e a influência negativa, pelas reacções efervescentes que suscitou, da encíclica *Humanae Vitae*. Em síntese, não houve um pensamento papal de influência homogénea, mas em diferentes documentos e momentos, o influxo romano suscitaria situações distintas e reacções significativamente heterogéneas.

No segundo caso, alguns exemplos atestam a importância decisiva da teologia e de outras propostas a nível internacional. Veja-se a contestação ao Credo e aos dogmas enunciada pelo Bispo John Robinson, onde emerge com clareza a questão da liberdade:

«aceito, com toda a convicção da minha alma, o que os escritores do Novo Testamento procuram afirmar com o Nascimento Virginal ou a Ressurreição. Mas recuso-me a deixar esta fé dependente, para mim ou para qualquer outro, de respostas a problemas que o Novo Testamento se não propõe resolver, sobre os quais nunca poderá haver certeza e acerca dos quais os cristãos terão a liberdade de discordar. (...) Acho que é difícil ignorar o facto de que o túmulo estava vazio. Mas estou firmemente convencido de que um cristão pode ter a *liberdade* de dizer que os ossos de Jesus se encontram algures na Palestina. Porque a convicção do poder vivo de Cristo – que é o que significa a crença na *Ressurreição* – não implica qualquer teoria sobre o que aconteceu ao seu corpo.»<sup>24</sup>

<sup>24</sup> John Robinson – *Nisso não acredito*. Lisboa: Moraes, 1968, p. 18-19.

Outros exemplos são os casos do Catecismo Holandês, alguns grupos franceses como *Échanges et Dialogues* (bastante referenciado nos *Cadernos Gedoc*), mas sobretudo a publicação da revista *Concilium*, que serviria como veículo para a introdução em língua portuguesa das dinâmicas mais importantes da teologia internacional, resultado em grande medida do pensamento inovador que havia girado em torno do Vaticano II. A edição portuguesa (Janeiro de 1965 a Dezembro de 1969) ficaria a cargo da Moraes e de Helena Vaz da Silva. Como escreve Joana Lopes, a propósito desta revista como parte de um processo de renovação de «modos de estar e de agir»:

«A “Concilium” foi um desses pólos, com características específicas: movia-se numa arena internacional (o que era importantíssimo num Portugal ultra-fechado e com terríveis dificuldades de acesso a informação), do mais avançado que então existia dentro da Igreja no plano teológico e onde, por uma vez, não chegámos atrasados, já que Portugal esteve presente desde o lançamento da revista. Permitiu que conhecêssemos pessoalmente teólogos que nos visitaram e nos ajudaram a abrir horizontes. Alguns deles foram mais tarde marginalizados e perseguidos dentro da Igreja. Outros, como muitos de nós, foram saindo – silenciosamente ou nem por isso.»<sup>25</sup>

Um último exemplo apela à nossa prudência. De facto, podemos muitas vezes cair no erro de considerar que determinados posicionamentos tidos durante a crise dos católicos em Portugal – se adoptarmos os parâmetros de análise de Denis Pelletier – se aproximam de situações de descrença. Na verdade, a ruptura com a crença em Deus ou na Igreja foi um fenómeno evidente mas que representa uma fase diferente. A crise, como referimos, é uma antecâmara destes processos de dissidência.

Assim, uma questão extremamente importante para a compreensão das motivações religiosas dos católicos e que é um sinal da crise que temos vindo a analisar, são as celebrações eucarísticas fora dos espaços tradicionais de sacralidade, nomeadamente em residências particulares e em pequenos grupos. Situações que nos apresentam uma prática cristã marginal às celebrações da Igreja, mas onde a crença continua a ser enunciada. Podíamos mesmo afirmar que o seu carácter de regresso às origens, numa certa nostalgia pelas primeiras comunidades que se reuniam para celebrar o memorial da morte e ressurreição de Jesus, está presente e revigora uma certa forma de acreditar.

Numa publicidade feita pela própria publicação nas suas páginas, os *Cadernos Gedoc* anunciam-se como destinados a fornecer elementos de trabalho «para as Ecclesias domésticas»<sup>26</sup>. No número seguinte, Fernando Belo escreve: «Tudo isto,

---

<sup>25</sup> Os amigos da *Concilium*. In *A aventura da Moraes*. Coord. Teresa Tamen. Lisboa: Centro Nacional de Cultura, 2006, p. 87.

<sup>26</sup> *Cadernos Gedoc*. Gedeão (Outubro de 1969) sem página.

reflexões deitadas ao papel, não pretende mais que ser contribuição fraterna à releitura bíblica que nas eucaristias de partilha de pão e vinho em nome de Jesus marginalmente fazemos»<sup>27</sup>.

O Cardeal Cerejeira escreve ao clero (já no final do seu tempo como Patriarca de Lisboa, o que se concretizaria em 1971), na sequência destas práticas heterodoxas:

«chega-me às mãos clandestina folha de lançamento de todo um programa de “promoção de *ecclesias* domésticas, de divulgação de opúsculos e de organização de cursos e seminários”, “com serviço permanente de informação, assistido quanto possível por um sacerdote”. Trata-se de “provocar metodicamente o funcionamento de pequenas *comunidades de cristãos... domésticas* (pelas casas), marginais às paróquias, com, além de outros actos, celebrar o gesto místico e fraternal da *Ceia do Senhor* ou Eucaristia... assegurando-se a presença de um *sacerdote*”. Marginal isto à igreja, ou já fora dela (...)? “*Ecclesias domésticas*” se dizem: mas melhor lhes caberia o nome de capelas protestantizadas, sem Bispo, sem comunhão hierárquica, sem estrutura eclesiástica, sem unidade de fé. (...) Chora-nos a alma perante o escândalo de tais factos.»<sup>28</sup>

Este sentido de fragmentação do culto católico, ao ponto de merecer o epíteto de protestante, demonstra-nos a importância que teve para alguns católicos a celebração de uma quase missa sem igreja, numa altura em que a crise destes católicos os levava progressivamente a abandonar os espaços e as obediências e convergir para práticas julgadas mais próximas dos desígnios evangélicos.

Um documento que teve certamente algum impacto na época foi a carta a Paulo VI, intitulada *Se Cristo Visse* e assinada por 744 cristãos franceses e que suscitou a continuação da recolha de assinaturas pela Europa fora<sup>29</sup>. Constitui um exemplo claro das motivações religiosas que estão por detrás de alguns aspectos da crítica dos católicos à Igreja:

«Escrevemo-vos esta carta numa atitude de fé: cremos em Cristo, cremos na Igreja Católica, sem a ideia reservada de opor uma Igreja espiritual à Igreja hierárquica visível desejada por Cristo. E é precisamente por recusarmos esta distinção que vos escrevemos com dor: uma certa face da Igreja é escandalosa, porque está em contradição com a realidade do seu mistério, de que devia ser a expressão. (...) Uma exigência de consciência nos leva a escrever-vos porque se no passado o escândalo dado pela face da Igreja fez muito

<sup>27</sup> *Cadernos Gedoc*. Habacuc (1969) 5.

<sup>28</sup> Carta datada de 10 de Novembro de 1969. *Cadernos Gedoc*. Habacuc (1969) 19.

<sup>29</sup> Detectámos pelo menos três publicações diferentes desta carta em *A crise da Igreja*. Lisboa: Dom Quixote, 1969, p. 111-140; *Cadernos Gedoc*. 1 (1969) 1-11; e em opúsculo pela Moraes Editores, edição que seria apreendida como se dá nota no número 4 dos *Cadernos Gedoc* (1969) 37: «A polícia política apreendeu-nos várias centenas de opúsculos com a carta referida. Não se percebe a que título: a pedido das autoridades religiosas? Como sacristães do Paço? Porque não temos o direito de liberdade religiosa? Porque a Carta contém matéria política?!...».

mal ele tornou-se hoje insuportável. O cristão tem actualmente necessidade de viver numa Igreja “verdadeira”; para ele a Igreja não é um simples enquadramento dentro do qual ele lá vai vivendo a sua vida espiritual a sós com Deus; não, para ele, viver em comunhão com Deus é inseparável de viver em comunhão com os irmãos, com a Igreja, com os homens. É por isso que, tudo o que é falso, contradição com o Evangelho, escândalo na Igreja, é sentido pelo cristão de hoje, ao mesmo tempo como um golpe que o atinge no centro vital da sua fé e como uma doença do corpo eclesial que o debilita. (...) Desta contradição salientamos quatro manifestações: A Igreja, na sua maneira de ensinar os homens, não os respeita. A Igreja não renunciou ao poder temporal. A Igreja recusa-se a seguir Cristo, que a chama à pobreza. A Igreja “fraternidade eclesial” é falseada pela “Sociedade-Igreja”.<sup>30</sup>

Em jeito de balanço podemos perguntar: é possível considerar a intervenção dos católicos sem a influência de qualquer motivação da ordem do religioso? Parece-nos que sim. Mas como separar, do ponto de vista social, a intervenção de católicos que se afirmam como tal, da sua formação, educação e vivência cristãs? O que nos importa sobretudo é compreender a motivação que emerge do seu universo individual, numa deslocação para um paradigma de intervenção social e cultural. Ou seja, no fundo, procurar enunciar a influência do processo de secularização na politização dos católicos e da forma como se constrói paulatinamente uma situação de crise resultante das tensões acumuladas neste processo de deslocação.

Como se escreve num documento programático do GEDOC:

«Colocamo-nos assim na zona de convergência da política e da fé, naquele ponto em que o projecto revolucionário (que aponta para a transformação radical duma sociedade incapaz de satisfazer as verdadeiras aspirações dos homens) se encontra com o Evangelho, boa-nova da libertação do homem. (...) Comprometemo-nos assim no progresso do mundo, do homem e da fé, estamos conscientes da situação de marginalidade eclesial e cívica – que daí resulta ou pode resultar – e dos riscos que ela comporta. Vamos na linha da secularização, que não é anti-cristã, mas que pretende reclamar, para as forças autónomas da razão e da acção humanas, o conhecimento e a utilização do mundo que se oferece à experiência directa do homem, libertos da dominação abusiva do sacral e do clerical.»<sup>31</sup>

Vemos aqui como na progressiva autonomia do religioso que marca a época contemporânea, em convergência com a formação de uma sociedade de cidadãos, os católicos descobrem, no espaço da sua vivência religiosa, a possibilidade de uma intervenção política.

Quando a actividade política, sob diversas formas de intervenção, é desenvolvida a partir do campo católico, estamos perante a concretização e uma manifestação de secularização, ou seja, uma progressiva deslocação da dimensão religiosa,

<sup>30</sup> *A crise da Igreja...*, p. 112-116.

<sup>31</sup> Para um programa G.E.D.O.C. (24/05/1969), cf. *Cadernos Gedoc*. Gedeão (Outubro de 1969) 40.



antes entendida num quadro coerente e estruturado de sociedade de cristandade, para uma participação multiforme e multifacetada, em concorrência com outras instâncias sociais e culturais.

A politização dos católicos é quicá um fenómeno apenas possível no quadro de uma sociedade de cidadãos, num ambiente de disputa entre legitimidades distintas e de concorrência entre propostas diversas e projectos para a sociedade. Os católicos percebem, assim, a sua possibilidade de intervir como decorrente, quer da sua formação e experiência religiosa, quer de razões políticas que a dada altura fazem emergir a sua condição católica como estratégia ou como denominação de campo sociológico.

No fundo, a crise que analisámos parece-nos estar interligada, e com fortes laços, com a renovação do campo católico que podemos observar ao longo das décadas de 60 e 70 do século XX. Uma e outra são faces da mesma problemática que nos pode ajudar a compreender a emergência dos «vencidos do catolicismo.» Como sublinhava Maria de Lourdes Pintasilgo em 1971 acerca da crise da Igreja:

«as interrogações levantadas por este confronto com um mundo culturalmente novo são de tal ordem que parecem por em questão o conteúdo da Fé. Ou, em outros termos, nesta interpelação pela nova situação do mundo a Igreja como que se dilui e é o mundo e a Fé que se confrontam. Mas isto é angustiante! Podemos dizer neste sentido que a crise da Igreja é equivalente a uma crise da Fé. Enquanto a Igreja na sua globalidade não tiver entendido este mundo novo, dizendo-lhe a Boa Nova de Cristo, haverá crise de Fé para todo e qualquer um. (...) Ora a Fé explicita-se numa “praxis”, num “fazer a verdade”. Na medida em que a crise da Igreja impede de «fazer a verdade» pela paralisia que traz consigo, ela traz uma “crise de Fé”, porque impede a explicitação em que a Fé se traduz e se actualiza.»<sup>32</sup>

Com esta interligação entre renovação e crise, pensamos ter explicado, pelo menos em parte, o contexto que envolve o aparecimento do que veio a designar como «vencidos do catolicismo». Não sendo um evento histórico nem surgindo num dia e hora específicos, a desilusão face ao catolicismo, como tentámos demonstrar neste capítulo, foi um processo lento – Eduardo Lourenço chama-lhe *agonia*<sup>33</sup> – e com raízes profundas na história do catolicismo, marcado pelas dinâmicas externas e internacionais que com ele interagiram. Não é por isso um fenómeno que se possa observar de forma isolada mas apenas como fazendo parte de um complexo de questões que marcaram o catolicismo português e internacional, entre os finais da década de 50 e os inícios de 70.

<sup>32</sup> *Crise da Igreja – crise da Fé?* (c. 1971-1973), p. 9-11.

<sup>33</sup> «De Pascal a Unamuno, a Igreja pode ser concebida como *agonia* do Cristo e do Cristianismo, interiorizando assim o histórico e espiritual combate das “duas cidades” de Santo Agostinho. Mas hoje não se trata do Cristianismo como *agonia*, antes do fundo e cultivado esquecimento dele, cuja forma é a da Igreja como *agonia*.» Da Igreja como *agonia*. *O Jornal* (18 de Março de 1977), p. 22.





[ 2.<sup>a</sup> PARTE ]

## Personalidades



---

## D. ANTÓNIO DA COSTA: POLÍTICO E PEDAGOGO

HELENA RIBEIRO DE CASTRO

### Introdução

A figura de D. António da Costa (1824-1892) interessa-nos, sobretudo, no contexto dos protagonistas crentes na área sociopolítica da sociedade portuguesa sua contemporânea, como alguém que encontrou a coerência da sua fé cristã na militância da caridade, intervindo na política enquanto deputado, ministro ou oficial superior de uma repartição pública, na protecção social e na defesa do direito de todos à instrução, de acordo com as respectivas expectativas e das suas famílias, lutando, simultaneamente, por elevar o conceito relativo à função social da mulher e à sua importância enquanto educadora das novas gerações e interventora na assistência social bem como na exposição das suas opiniões políticas.

O acervo documental analisado, ainda essencialmente bibliográfico, mostra que a sua intervenção sistemática decorre da convicção de que essa é uma missão que lhe cabe, enquanto católico e liberal, sendo que «ser liberal» é consequência de «ser católico» como, aliás, parece ser tradição partilhada por diversos membros da família a que pertencia.

Para além deste acervo, que constituiu o cerne do estudo reflectido nas páginas que se seguem, serviram-nos, como fontes secundárias, os trabalhos de Manuel Clemente<sup>1</sup>, entre outros.

O presente estudo pretende sublinhar a importância deste português, católico liberal, cidadão empenhado, político e pedagogo, apresentando o que se considera mais relevante na sua pessoa e no seu pensamento, expresso nos livros que publicou, bem como na legislação de que foi autor. A organização do texto em capítulos em que se pretendeu olhar para D. António da Costa sob diferentes dimensões da sua personalidade e da sua vida – homem crente, político e pedagogo – revela-se

---

<sup>1</sup> Cf. Manuel Clemente – Os católicos portugueses e os princípios de 89. *Communio*. VI: 3 (1989) 250-264; IDEM – Religião e ensino no debate oitocentista: Adolfo Coelho e D. António da Costa. *Communio*. VI: 1 (1989) 61-66. IDEM – A vitalidade religiosa do catolicismo português: do liberalismo à república. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 65-127.

sempre como uma abordagem artificial: pretende-se apenas encarar a pessoa sob vários prismas sem tolher a inteireza e a integridade que a caracterizam não só por natureza do *ser humano* mas, também, por vontade e desígnio do próprio.

## 1. Nota biográfica



Fig. 1 – D. António da Costa

António da Costa de Sousa de Macedo (Fig. 1)<sup>2</sup> nasceu em Lisboa a 21 de Novembro de 1824 e faleceu na mesma cidade, em 17 de Janeiro de 1892. Foi o mais novo dos oito filhos dos primeiros Condes de Mesquitela, D. Luís da Costa de Sousa de Macedo e Albuquerque e D. Maria Inácia de Saldanha Oliveira e Daun. Pelo lado materno é neto do 1.º Conde de Rio Maior, bisneto do Marquês de Pombal e sobrinho do Duque de Saldanha, de quem era admirador e que biografou<sup>3</sup>.

Formou-se em Direito pela Universidade de Coimbra, foi funcionário público durante cerca de três décadas, assumindo cargos relevantes como o de secretário-geral do governo civil de Leiria, de comissário régio do Teatro de D. Maria II (1860) e de 1.º oficial da direcção geral de instrução pública do Ministério do Reino, antes e depois de, em 1870, desempenhar funções de ministro no *Governo dos 100 dias* encabeçado pelo seu tio, o Marechal Duque de Saldanha, onde assumiu, primeiro, a pasta da Marinha e, depois, a do 1.º Ministério da Instrução Pública que existiu em Portugal, e teve a curta duração de 69 dias. Foi moço fidalgo com exercício no Paço e comendador da ordem de Nossa Senhora de Vila Viçosa.

Na sua passagem por Leiria, onde ainda hoje é reverenciado pela obra que realizou<sup>4</sup>, fundou o jornal *O Leiriense* (1854) e, ainda, o *Centro Promotor de instrução popular* (1851), destinado a promover escolas nocturnas no distrito<sup>5</sup>, que veio a constituir um marco da sua vertente de benemérito e protector de obras sociais

<sup>2</sup> Cf. *Portugal, Dicionário histórico*, <http://www.arqnet.pt/dicionario/sousamacedo.html>.

<sup>3</sup> Cf. D. António da Costa – *História do Marechal Saldanha*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1879.

<sup>4</sup> Cf. José Eduardo Franco – *O cristianismo e o progresso: a resposta de D. António da Costa a Antero de Quental*. 2009 [Em linha: [http://www.triplov.com/letras/eduardo\\_franco/antero\\_quental/](http://www.triplov.com/letras/eduardo_franco/antero_quental/). Consultado em Dezembro de 2011].

<sup>5</sup> O *Centro* visava, também, a formação profissional na área comercial e pretendia promover cursos anuais de leitura e escrita usando o método de Castilho bem como «rudimentos de aritmética, escrituração comercial, gramática e língua portuguesa» (José Eduardo Franco – *O cristianismo e o progresso: a resposta de D. António da Costa a Antero de Quental*). Propunha-se, ainda, criar uma biblioteca popular.

dirigidas, sobretudo, à educação dos mais desfavorecidos. Foi pelo círculo eleitoral de Leiria que exerceu funções de deputado em 1857-1858.

Enquanto escritor e político, lutou pelo direito de todos os portugueses à educação com particular realce para a defesa da educação feminina, da formação profissional e da preparação especializada dos professores. Das obras que publicou destacam-se, para além de alguns diplomas legais, durante a sua curta, mas profícua, passagem pelo Ministério da Instrução Pública: *Estatística do Distrito Administrativo de Leiria* (1855), *Necessidade de um Ministério da Instrução Pública* (1868), *O cristianismo e o progresso* (1868), *História da instrução popular em Portugal desde a fundação da monarquia até aos nossos dias* (1871), *Auroras da instrução pela iniciativa particular* (1884), *A mulher em Portugal* (1892, obra póstuma).

Registam-se outros títulos, entre os quais figuram algumas peças de teatro: *As minhas saudades* (1844), *Molière, drama histórico original português em 5 actos* (1857), *Três mundos* (1873), *No Minho* (1872)<sup>6</sup>, *Memória sobre a instrução primária em Portugal* (1845), *O casamento civil: resposta ao Sr. Alexandre Herculano* (1865), *O casamento civil perante a Carta Constitucional, segunda resposta ao Sr. Alexandre Herculano* (1865), *O casamento civil perante os princípios, terceira resposta ao Sr. Alexandre Herculano* (1865), *História do Marechal Duque de Saldanha* (1879). Colaborou, ainda, em diversos jornais políticos e literários de Lisboa, Leiria e Coimbra.

Na abordagem anunciada para este estudo, importa ainda referir o texto publicado em 1880, que intitulou *Ao meu paiz*, por ocasião do seu afastamento do lugar que ocupava na função pública, forçado pela doença, em que responde à acusação de não comparecer ao serviço durante os últimos nove anos. Refutando a acusação, baseado nos documentos que evidenciam as presenças e as faltas justificadas durante o referido período e nos princípios legais que suportam a sua situação, D. António da Costa vai mais longe e dirige-se *ao seu país* num discorrer lógico que mostra bem a sua forma de entender o direito de defesa e o dever cívico da denúncia, a que acresce o que pensa acerca do valor do trabalho público como um serviço e a obrigação de o prestar com todas as capacidades e forças de que cada um dispõe. Assim, depois de detalhadamente descrever as doenças de que padece «todas incessantes, pertinazes e rebeldes ao tratamento» afirma a convicção de que estas foram agravadas

«(...) pela vida resultante de um trabalho intelectual de tantos anos, de um protestar com todas as forças, débeis do meu corpo, fortes da minha vontade, em favor do que todo

---

<sup>6</sup> Na sua colecção de novelas, Camilo Castelo Branco (1982) dedica a D. António da Costa, a quem apelida de «meu nobre amigo» (p. 75), a história intitulada «O Comendador», «em testemunho da regalada leitura que V. Ex.<sup>a</sup> me deu com o seu MINHO», elogiando o seu estilo que «tem a macia luz do luar das noites estivas, e o cadencioso murmúrio das ribeiras onde o céu estrelado se espelha» (p. 69). Em sua opinião, D. António vira «perfeitamente o Minho por fora» (p. 69) mas não tivera tempo «de ver e apalpar o miolo, a medula, as entranhas românticas do Minho» (p. 70).

o cidadão tem dever, cada um na sua faina, a bem da terra em que nasceu, até o último suspiro da sua existência.»<sup>7</sup>

Sublinhando que quem está doente não pode trabalhar, declara que sempre lutou para contrariar essa verdade, trabalhando, ainda convalescente, até ao limite das suas forças e afirma mesmo que, apesar de «meio tolhido na cama, cheio de dores, rodeado de almofadas»<sup>8</sup>, impossibilitado, por isso, de comparecer ao serviço, teimava em dedicar-se, para lá da obrigação, aos seus escritos sobre a educação e a instrução pública, «só pelo ardente desejo de servir o meu país»<sup>9</sup>.

## 2. O político

É como «católico, lúcida e convictamente católico»<sup>10</sup>, que Manuel Clemente o define. Desta sua essência decorrem a sua vida e a maneira como interveio na cidade.

A primeira reflexão que se nos oferece decorre do contexto familiar em que nasceu, onde encontramos as linhas mestras que o terão marcado e orientado as opções que tomou.

«Quando reparamos atentamente nos nomes que avalizam várias iniciativas religiosas, devocionais, apostólicas, caritativas, sociopolíticas mesmo, é-nos fácil estabelecer uma série de vinculações familiares. Um caso entre muitos, o da descendência de Pombal, é sintomático: o quarto<sup>11</sup> marquês é nome certo no associativismo católico de meados do século; o marechal Saldanha, neto do ministro de D. José, igualmente, até por escritos; Teresa de Saldanha<sup>12</sup> fundará nos anos 60 as dominicanas portuguesas; D. António de

---

<sup>7</sup> D. António da Costa – *Ao meu paiz*. Lisboa: Typographia Universal, 1980, p. 20. [Disponível também em <http://purl.pt/6585>].

<sup>8</sup> D. António da Costa sofria de reumatismo grave e de distúrbios oftalmológicos e gastrointestinais.

<sup>9</sup> D. António da Costa – *Ao meu paiz*, p. 23.

<sup>10</sup> Manuel Clemente – *Religião e ensino no debate oitocentista*, p. 65.

<sup>11</sup> Supomos tratar-se de um engano: será o quinto marquês, Manuel José de Carvalho Melo e Daun de Albuquerque Sousa e Lorena (1821-1886), e não o quarto, uma vez que este último morreu em 1834, cf. Helena Ribeiro de Castro – *Teresa de Saldanha: um projecto pedagógico inovador no século XIX, uma interrogação para o século XXI*. Lisboa: FCUL, 2007. [Tese de doutoramento, policopiada; também disponível em <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/1518>].

<sup>12</sup> Teresa Rosa Fernanda de Saldanha Oliveira e Sousa (1837-1916). Segunda filha dos terceiros Condes de Rio Maior. Em 1859, fundou, com algumas amigas, a *Associação Protectora de Meninas Pobres* que promoveu e sustentou a educação / instrução de milhares de raparigas que, de outro modo, não teriam tido acesso à escolarização; em 1868, fundou a *Congregação das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena*, em que ingressou em 1887.



Almeida<sup>13</sup> reuniu em 1871 o primeiro congresso católico português; outro sobrinho do marechal, D. António da Costa, destacava-se na mesma altura como pedagogo e apologista católico... (...) a causa católica pode ser sustentada por tradições familiares consistentes e (...) estas tradições conseguiram prolongar uma fé militante, mesmo quando mudou o quadro político e apesar das eventuais diferenças entre parentes.»<sup>14</sup>

Acrescente-se a esta lista, já longa, um dos irmãos da mencionada Teresa de Saldanha, filha do 3.º Conde de Rio Maior<sup>15</sup> primo irmão de D. António da Costa: D. José de Saldanha<sup>16</sup>, figura proeminente dos Congressos Católicos de Lisboa em 1881 e 1882, candidato pelo Porto, com o Padre Sena Freitas, às eleições de 1884 pela União Católica Portuguesa e às administrativas do Norte em 1895 pelo Centro Católico<sup>17</sup>.

Partilhamos da convicção expressa por Manuel Clemente no texto citado, como noutros, de que as redes familiares, sobretudo no que significam de sobrevivência das raízes da fé pela manutenção da tradição religiosa contribuíram largamente para a reconstrução<sup>18</sup> do catolicismo no que respeita à sua teorização e igualmente à sua prática «numa sociedade que se descobria como campo de testemunho e debate»<sup>19</sup>. Haverá porventura, diríamos em linguagem mais popular, um certo *espírito de família* que desempenha papel de escola onde se apreendem os princípios e a militância se assume como valor de coerência que parece reflectir-se, pois, em modos semelhantes de entender e viver conceitos fundamentais.

Assim, parece que, nesta família, não há outro modo de ser cristão que não seja militante, activo e interventivo em todos os meios em que cada um se move, desde a vida pessoal à profissional e implicando a política e a acção social na dupla vertente de pensar e empreender soluções e, simultaneamente, de denunciar as injustiças. Não há lugar à indiferença: importa olhar permanentemente para o

---

<sup>13</sup> António do Santíssimo Sacramento Tomás de Almeida e Silva de Saldanha (1821-1900), conde pontifício. Pelo lado materno, neto do 1.º Conde de Rio Maior e sobrinho do Duque de Saldanha.

<sup>14</sup> Manuel Clemente – A vitalidade religiosa do catolicismo português, 2002, p. 112-113.

<sup>15</sup> João Maria do Sacramento de Saldanha Oliveira Juzarte Figueira e Sousa (1811-1872). Par do Reino (1826-1872). Governador Civil de Coimbra em 1854. Por duas vezes, Presidente da Câmara de Lisboa. Liberal e anticlerical. Terá tido ligações à maçonaria.

<sup>16</sup> José Luís de Saldanha Oliveira e Sousa (1839-1912). Formado em Matemática e Filosofia pela Universidade de Coimbra. Foi investigador em Paris. Desenvolveu trabalhos nas áreas da química, mineralogia e metalurgia. Dirigiu a Casa da Moeda. Foi deputado eleito em duas legislaturas. Destacando-se pela sua inteligência e pelos seus dotes de comunicador, deixou publicados diversos estudos científicos e discursos políticos, alguns de carácter apologético. Entre outros: *Escravidão Branca; Da necessidade da liberdade de associação religiosa em Portugal; A questão operária*.

<sup>17</sup> Cf. Manuel Braga da Cruz – Os católicos e a política nos finais do século XIX. *Análise Social*. XVI: 61-62 (1980) 259-270.

<sup>18</sup> Cf. Manuel Clemente prefere utilizar o termo «recomposição» (cf. Manuel Clemente – A vitalidade religiosa do catolicismo português, 2002).

<sup>19</sup> Cf. Manuel Clemente – A vitalidade religiosa do catolicismo português, 2002.

que se passa à volta, procurar informação, identificar os problemas e procurar-lhes solução de acordo com as capacidades pessoais e áreas de influência, seja homem ou mulher, criança, jovem ou adulto.

Braga da Cruz afirma que os católicos, enquanto grupo, não conseguiram equilibrar as preocupações social e política fazendo com que «as intervenções no domínio político se tenham revelado ineficazes, porque desprovidas duma base no domínio social, e as iniciativas desencadeadas a nível social não tenham conseguido resultados de relevo por lhes faltar a correspondente política indispensável»<sup>20</sup>. Mas também é certo que a recomposição de um movimento católico, de que fala Manuel Clemente<sup>21</sup> se foi esboçando a partir da intervenção mais saliente ou mais silenciosa dos membros destes grupos familiares e das interações que, a partir deles, se estabeleceram com outros, como que refazendo o tecido social do próprio catolicismo português.

É neste «esteio de militância multigeracional»<sup>22</sup> que enquadramos D. António da Costa: comungando do *modo familiar* de entender a missão que lhe compete e a caridade que a move.

No seu livro *O cristianismo e o progresso*<sup>23</sup>, D. António apresenta o cristianismo como um imenso progresso, sendo o progresso humano, por seu lado, «a lei da civilização»:

«Melhorar o homem, melhorar o maior número, melhorar todos os homens, eis o pendão da nova ideia. O grande elemento da renovação social não nos parece que deva ser outro senão o desenvolvimento da liberdade baseando-se no evangelho; a mais vasta extensão dos progressos políticos e sociais aliada à mais vasta extensão dos progressos morais.»<sup>24</sup>

O Homem, a humanidade, constitui «uma família de irmãos»<sup>25</sup> em que todos são livres e imortais. Por isso, «O cristianismo só poderá ter a felicidade de ver coroada a sua obra quando se despedaçarem os grilhões do último escravo no mundo.»<sup>26</sup>

Neste sentido, urge situar a missão do cristão tendo, como matriz, a caridade. Caridade e não apenas beneficência, que o autor considera «um instinto natural no homem já civilizado: a caridade é mais, é uma virtude. A caridade transformou o necessitado em Deus»<sup>27</sup>.

<sup>20</sup> Manuel Braga da Cruz – Os católicos e a política nos finais do século XIX, p. 270.

<sup>21</sup> Cf. Manuel Clemente – A vitalidade religiosa do catolicismo português, 2002.

<sup>22</sup> Cf. Manuel Clemente – A vitalidade religiosa do catolicismo português, 2002.

<sup>23</sup> Cf. D. António da Costa – *O cristianismo e o progresso*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1868.

<sup>24</sup> D. António da Costa – *O cristianismo e o progresso*, p. 148.

<sup>25</sup> D. António da Costa – *O cristianismo e o progresso*, p. 17.

<sup>26</sup> D. António da Costa – *O cristianismo e o progresso*, p. 23.

<sup>27</sup> D. António da Costa – *O cristianismo e o progresso*, p. 99.

«A caridade, levada pelo cristianismo a esta imensa altura, não é só para o pobre, é também para o rico. Uma condessa, uma duquesa, carece às vezes de mais misericórdia do que a última das suas criadas; uma rainha necessita de mais caridade do que o mais humilde dos seus súbditos. A caridade é dos ricos e dos pobres, dos grandes e dos pequenos, transpira de todas as acções, é uma palavra que se diga, um segredo que se guarde, uma ideia que se pense, é de todos, é tudo. A caridade é a esponja do coração: quantos mais bens espreme, mais bens lança de si.»<sup>28</sup>

Por isso, para D. António, também «De classe nenhuma é feudo a heroicidade»<sup>29</sup>. Na sociedade, «todos têm uma parcela de dever e de responsabilidade»<sup>30</sup>. Compreenda-se que o conceito de missão se aplica, então, neste contexto, a todas as classes sociais. Reconhecemos, neste modo de pensar, o que encontramos nos escritos do núcleo familiar mais restrito do seu primo, o Conde de Rio Maior, particularmente de sua mulher e de seus filhos. Num relatório da Associação de Nossa Senhora Consoladora dos Aflitos, a que presidia, escreve a Condessa de Rio Maior<sup>31</sup>:

«Deus Onnipotente, na sua suprema justiça e infinita misericórdia, dizendo-nos e obrigando-nos a acreditar que perante Ele todos os homens são iguais, permitiu, porém, neste mundo uma grande desigualdade de posição e de fortuna. Deus, na sua imensa sabedoria, bem sabia que [d]essa desigualdade (...) provinha (...) o exercício de todas as virtudes, daquela sobre todas que mais eleva o homem, que Cristo veio personificar entre nós, isto é, do amor ao próximo por amor de Deus, da caridade cristã.»<sup>32</sup>

Por sua vez, D. José de Saldanha, afirma: «queremos que haja relações do benfeitor e do socorrido; queremos uma protecção afectuosa do rico e do poderoso para com o pobre e para com o oprimido» porque «Não é possível bem servir, não é possível amar, a quem não conhecemos» (1891). Como resposta a quem afirma que a Religião só se ocupa do transcendente «e que a beneficência, ou filantropia, é que se ocupa da felicidade do homem neste mundo, durante a vida.

---

<sup>28</sup> D. António da Costa – *O cristianismo e o progresso*, p. 102.

<sup>29</sup> D. António da Costa – *A mulher em Portugal*. Lisboa: Companhia Nacional Editora, 1892, p. 23. [Também disponível online em <http://www.archive.org/stream/mulheremportugal00costouoft#page/n9/mode/2up>].

<sup>30</sup> D. António da Costa – *O cristianismo e o progresso*, p. 149.

<sup>31</sup> Isabel Maria José dos Prazeres de Sousa Botelho Mourão e Vasconcelos (1812-1890). Filha dos Condes de Vila Real. Considerada a mulher mais culta de Lisboa, à época. Distinguiu-se, sobretudo, pela ação social, tendo sido a alma de algumas das mais importantes associações que surgiram no século XIX em Portugal com o fim de mudar o estado de miséria da multidão de carenciados que enchiam as cidades, nomeadamente Lisboa. De entre estas, sobressaem: a Associação dos Órfãos Desvalidos da Cholera Morbus e da Febre Amarela e a Associação de Nossa Senhora Consoladora dos Aflitos. Por causa da primeira viu o seu nome envolvido na Questão das Irmãs da Caridade que mandara vir de França para dirigir o Asilo da Ajuda a pedido da Imperatriz.

<sup>32</sup> *Relatório da Associação de Nossa Senhora Consoladora dos Aflitos*. Lisboa: ANSCA. 1874.

(...) devemos insistir em que a Religião sempre tem (...) em mira a felicidade temporal da humanidade»<sup>33</sup>. E distingue:

«A caridade vive de dedicação, de abnegação, de sacrifícios, e assim consegue produzir essas admiráveis corporações de caridade, que são a glória, a admiração do mundo. A filantropia quer o bem, mas, levada a isso somente por considerações morais e humanas, quer o bem sem sacrifícios, sem dedicação absoluta, e por isso, para praticar o bem com vantagem, vê-se forçada a recorrer à própria caridade religiosa. (...) A caridade tem sobre a filantropia uma superioridade incontestável.»<sup>34</sup>

Tal entendimento implica que, como insiste Teresa de Saldanha, «não basta só cumprir a missão para a qual Deus nos chamou; tudo depende da maneira de a exercer»<sup>35</sup>.

A intervenção política de D. António da Costa ocupou toda a sua existência. Fê-lo através dos seus livros, dos artigos nos jornais mas, também, do seu lugar na Câmara dos Deputados, na forma como geriu o 1.º Ministério da Instrução Pública que Portugal conheceu e na legislação que, a partir desse posto, elaborou.

Algumas das suas publicações possuem um cariz mais elogioso, procurando trazer para a ribalta nomes de pessoas que, escondidas nos recantos das suas áreas de acção, incrementaram de forma, mais que meritória, eficaz, o desenvolvimento das populações locais através da ajuda social ou da fundação e sustento de escolas. Encontram-se nesse número a de 1884, *Auroras da instrução pela iniciativa particular* e a obra póstuma, datada de 1892, *A mulher em Portugal*. Desta última ressalta o cuidado em procurar, na História de Portugal, histórias de mulheres que, ao longo do tempo, contribuíram para a elevação do país.

Outras são, claramente, de cariz político e pretendem afirmar, de forma fundamentada em estatísticas e leituras diversificadas com origem em Portugal ou no estrangeiro e imbuída das suas convicções religiosas, políticas, pedagógicas, as linhas de orientação que, em seu entender, levariam a nação mais longe. Em todas elas, porém, este desejo se explicita e se esclarece, em maior ou menor número de

<sup>33</sup> José de Saldanha Oliveira e Sousa – *Da necessidade da liberdade de associação religiosa em Portugal*. Londres: s.n., 1891.

<sup>34</sup> José de Saldanha Oliveira e Sousa – *Da necessidade da liberdade de associação religiosa em Portugal*. Nas cartas de Teresa de Saldanha, encontramos, igualmente, diversas situações em que distingue *caridade* de *filantropia*: «Bem pobres estamos, mas é bom isto nas Associações de Caridade e em que se trabalha só por amor de Deus. Agora se vê (...) a diferença que há entre filantropia e caridade!» (a Maria Augusta Campos, [1876]); «Estou como a mamã sem pachorra para a quermesse. (...) um espírito diferente do nosso, os nomes das barracas, tudo acho filantropia pura» (à Condessa de Rio Maior, 18 Maio [1884]); «Vê-se agora tanta coisa que ataca os nervos. O tal bazar nos jardins do Conde de Burnay, presidindo a Princesa, a favor do hospital das crianças, também acho uma coisa que encanita. Li um artigo no Ilustrado, escrito pela [Guiomar] Torresão, elogiando a C[ondessa] de Ficalho, a sua caridade, faz a descrição do hospital, etc. Filantropia e não caridade» (à Condessa de Rio Maior, 18 Maio 1888).

<sup>35</sup> Relatório da Associação Protectora de Meninas Pobres, 1876.

páginas. Em todas se sente um certo pendor apologético, de defesa do que D. António acredita ser melhor para o seu país. Neste sentido, de todas podemos colher política, afirmação política, orientação política e de políticas, particularmente respeitantes à educação e à instrução enquanto motores essenciais do desenvolvimento dos povos, tanto mais necessárias em Portugal quanto mais ignorante sabe ser o povo português.

Podemos, eventualmente, resumir a quatro, as linhas de força da orientação política que defendeu:

- O cristianismo está na base do progresso;
- A elevação do país faz-se pela educação e pela instrução;
- A descentralização do poder é condição indispensável para a boa gestão do país;
- A urgência da instrução do povo exige a criação de um ministério específico.

A estas se junta a defesa da igualdade de direitos e deveres entre os dois géneros, que se materializará na paridade da educação dispensada a rapazes e a raparigas, de todas as classes sociais, no acesso ao ensino profissional e ao ensino superior e na assunção de papéis semelhantes na vida profissional e na vida política, ainda que continue a reservar, para cada um, funções próprias directamente derivadas da sua posição na família, associadas à maternidade ou à paternidade<sup>36</sup>.

Tendo já apresentado atrás a primeira destas linhas da acção e deixando para o capítulo subsequente a segunda, importa que nos detenhamos nas duas seguintes: a premência de descentralizar o poder e a necessidade de criação de um ministério da instrução.

Por oposição à descentralização, que defende, D. António apresenta, como inconveniências do sistema centralizador: a) a falta de unidade nos negócios; b) a impossibilidade de o chefe superior poder estudá-los devidamente; c) a centralização nas mãos do ministro de assuntos insignificantes<sup>37</sup>. Um assunto que o autor lembra já ter sido discutido e levado à prática na área das obras públicas com a criação de um ministério próprio em 1852 mas que carecia de ser alargado a outros sectores. Recorde-se que este será um assunto recorrente ao longo da história do sistema político português, com evidente alternância nomeadamente na educação, área a que D. António da Costa se refere especificamente. Descentralizando o poder, chama a assumir responsabilidades efectivas as paróquias, os municípios, as instituições locais.

---

<sup>36</sup> Cf. D. António da Costa – *A instrução nacional*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1870. [Reeditado em fac-símile por Kessinger Publishing, 2010; também disponível em <http://purl.pt/147>]; IDEM – *A mulher em Portugal*.

<sup>37</sup> Cf. D. António da Costa – *Necessidade de um Ministério de Instrução Pública*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1868. [Também disponível em <http://www.gutenberg.org/files/32794/32794-h/32794-h.htm>]

Enquanto ministro do governo do Duque de Saldanha, entre Maio e Agosto de 1870, D. António conseguiu pôr em prática o seu desejo e convicção sobrejamente defendidos, da criação de um Ministério dedicado, especificamente, à causa da educação pois «não há reformas possíveis no círculo do ensino, principalmente do ensino superior, cuja urgência é por todos reclamada, enquanto essas reformas dependerem do ministério [do Reino] que tem a seu cargo a política interna com todas as complicações eleitorais e locais»<sup>38</sup>.

«A organização do ministério do reino em Portugal era um estado no estado até há poucos anos. Dizemos estado no estado impropriamente, porque melhor diríamos negação do estado. Negócios, que noutros países constituem quatro ou cinco ministérios diferentes, acumulavam-se, por um fenómeno cuja explicação o país encontrava na carência do progresso, num único ministério, ligado por um chefe superior, que tinha o direito da ciência inata, e presidido por um ministro, que tinha a obrigação de ser enciclopédico. Uma tal estagnação administrativa no centro do movimento das ideias e das justas aspirações dos espíritos era a impossibilidade governativa.»<sup>39</sup>

E acrescenta a estas razões, as económicas, sustentando que havendo em cada ano «sobras em diversos capítulos do orçamento do estado»<sup>40</sup>, se elas ocorrerem num ministério cumulativo não serão direccionadas para a educação, o que acontecerá se ocorrerem dentro de um ministério que seja, exclusivamente, da educação. Defende, ainda, a criação de um sistema eficaz de inspecção e a diminuição da burocracia, «o nefando reinado da papelada: Mais obras e menos palavras. Não achamos que o país tenha funcionalismo excessivo; o que tem é funcionalismo excessivamente acumulado. Há muitas repartições do estado que dispensariam parte do seu funcionalismo, simplificado o expediente»<sup>41</sup>.

Mas D. António também se pronunciou sobre outros aspectos políticos da vida social. Realmente, não se escusou a tomar posição sempre que considerava ser seu dever fazê-lo. Tal foi o caso da discussão em torno do casamento civil, aquando do debate que antecedeu a aprovação do Código Civil<sup>42</sup>, a propósito do qual, em 1865, brindou Alexandre Herculano com três «respostas» que tornou públicas.

Provavelmente poderemos, ainda, vir a encontrar, nas atas da Câmara dos Deputados, as intervenções de D. António da Costa na sua condição de deputado eleito pelo círculo de Leiria no final da década de 50, a propósito dos diversos

<sup>38</sup> D. António da Costa – *Necessidade de um Ministério de Instrução Pública*, p. 9.

<sup>39</sup> D. António da Costa – *Necessidade de um Ministério de Instrução Pública*, p. 3.

<sup>40</sup> D. António da Costa – *Necessidade de um Ministério de Instrução Pública*, p. 9.

<sup>41</sup> D. António da Costa – *Necessidade de um Ministério de Instrução Pública*, p. 12.

<sup>42</sup> O Código Civil foi aprovado e promulgado em 1867 e ficou conhecido como Código de Seabra por ter sido o Visconde de Seabra (António Luís de Seabra e Sousa, n. 1798 – + 1895) a encabeçar a sua elaboração. Vigorou até 31 de Maio de 1967.

assuntos tratados nessa sede, certamente mais alargados. Não duvidamos de que todo o pensamento construído, todo o conhecimento produzido, nessa e noutras funções, terão estado na base do que foi escrevendo e publicando, especialmente em datas posteriores.

### 3. O pedagogo

«Foi um erro o não se considerar a instrução popular uma das obras mais esplêndidas do evangelho. (...) O legado derradeiro deixado aos apóstolos foi a recomendação do ensino universal: “Ide ensinar a verdade a todas as criaturas”; e como se num curto preceito quisesse encerrar a lei toda, deixou como fórmula das obras de misericórdia: “ensinai os ignorantes”. (...) só a um extravio dos princípios cristãos se pode atribuir o não ter a caridade portuguesa colocado a escola popular na mesma altura em que aliás colocou o socorro às demais desgraças sociais»<sup>43</sup>

É, pois, da própria essência do Evangelho que parte a necessidade de os cristãos se dedicarem à educação. Corresponde à aceitação, como coisa *sua*, do legado deixado pelo próprio Cristo aos apóstolos: «Ide e ensinai» (Mt 28,19-20) <sup>44</sup>.

Não deixa de ser interessante que D. António da Costa, como quem quer repor a verdade, considere «um erro» não se ter tomado a instrução do povo como «uma das obras mais esplêndidas do evangelho» e atribua a «um extravio dos princípios cristãos» a circunstância de a *caridade portuguesa* não ter «colocado a escola popular na mesma altura» em que colocou outras necessidades sociais. Esta sua forma afirmativa e incisiva de falar parece querer não deixar dúvidas, a quem o lê, de que sabe bem o que diz e deseja, com as suas palavras, redireccionar a atenção de todos os seus irmãos na fé, todos os seus concidadãos, para o verdadeiro foco de onde partirá a acção que elevará o país, a educação e instrução do povo.

Trata-se de obedecer ao mandato de Cristo porque Ele o quis assim e porque, sendo os cidadãos portugueses seus seguidores, devem estar convictos de que esse é o caminho, também, para a felicidade individual. Não se pode ser verdadeiramente livre sendo ignorante e a liberdade é condição do Homem, de acordo com a própria doutrina cristã<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> D. António da Costa – *História da Instrução Popular em Portugal desde a fundação da monarchia até aos nossos dias*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1871, p. 195-196. [Reeditado por Kessinger Publishing, 2010, *fac-símile* da 2.ª ed. – Porto: Ed. António Figueirinhas – de 1900].

<sup>44</sup> Na tradução ecuménica da Bíblia (1996) o texto de Mt 28, 19-20 é o seguinte: «Ide, pois; de todas as nações fazei discípulos, baptizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-as a guardar tudo o que vos ordenei. (...)».

<sup>45</sup> «É fazer grande injustiça à liberdade, supor que a falseiam quando a restabelecem sobre o princípio cristão, quando, aliás, deste princípio é que ela descende.» D. António da Costa – *A mulher em Portugal*, p. 401.

Eis o ponto de partida do pedagogo. Por isso, defenderá a universalização da educação. Para isso, procurará encontrar os meios físicos (as escolas) e humanos (os professores) adequados para a levar a cabo. E proporá as mudanças curriculares necessárias a uma instrução que promova a aquisição de conhecimentos mas, para além disso, o desenvolvimento do sentido moral que erga cada um à dignidade de pessoa, capaz de *se construir e assumir* como um ser humano feliz e socialmente produtivo<sup>46</sup>. Perspectivará um elenco de disciplinas mais alargado, já na instrução primária, que incluía a educação física bem como a maior dedicação das escolas femininas a disciplinas como a língua (leitura e escrita, literatura), a matemática (e o conhecimento aprofundado do sistema métrico já, então, em vigor em Portugal), a História e a Geografia ou os princípios de História Natural, em detrimento do tempo excessivo dedicado às «prendas femininas».

Do ponto de vista puramente político, D. António da Costa demarca as suas posições no que à educação diz respeito, das opções partidárias, afirmando que «A questão da instrução pública não é uma questão de partidos, é uma questão nacional, uma questão de vida ou de morte para o futuro da nossa terra. Não está defronte dela a política, está a nação.»<sup>47</sup>

A leitura dos textos de cariz mais pedagógico, feita a ressalva anterior de que todos apresentam um pendor político, revela-se, na aridez das concretizações educativas, particularmente escolares, da época, como uma lufada de ar fresco com uma pincelada de utopia que o autor mostrava como seria possível realizar.

O manifesto em que, dois anos antes da criação do Ministério da Instrução Pública cuja pasta assume, defende a necessidade da sua existência<sup>48</sup>, aponta para um conhecimento profundo da história da instrução pública em Portugal mas, também, do estado da educação noutros países, particularmente na Europa. Este conhecimento consubstancia-se e desenvolve-se nos textos de 1870 quer n' *A instrução nacional* quer nos diplomas legais que fez aprovar nesse ano, particularmente aquele que reforma a instrução primária<sup>49</sup>. De acordo com o uso na época, a legislação era precedida por um preâmbulo mais ou menos extenso em que o

<sup>46</sup> É de D. António da Costa a afirmação: «É um facto lastimoso que o poder público tenha sempre tido em mais conta a instrução, do que a educação.» D. António da Costa – *A mulher em Portugal*, p. 404.

<sup>47</sup> D. António da Costa – *Necessidade de um Ministério de Instrução Pública*, p. 15.

<sup>48</sup> Cf. D. António da Costa – *Necessidade de um Ministério de Instrução Pública*.

<sup>49</sup> Cf. Diário do Governo n.º 194, de 31 de Agosto de 1870. Pela sua relevância considerámos, para este estudo, três diplomas legais da autoria de D. António da Costa enquanto Ministro da Instrução Pública. Referimo-nos aos decretos com data de 2, 3 e 16 de Agosto de 1870. Determinam respetivamente: a criação das bibliotecas populares, a criação de Escolas Normais femininas e a reforma da Instrução primária. Nenhum deles chegou a ser posto em prática, pois foram revogados pelo Governo seguinte, retomando a legislação anterior, de 1844 (Costa Cabral). Ironicamente, o último foi publicado em 31 de Agosto (Diário do Governo n.º 194), já depois da queda do Governo que o fizera aprovar; os restantes tinham sido publicados no dia 16 (Diário do Governo n.º 181).



autor, melhor, quem a apresentava, dirigindo-se ao Rei, justificava a necessidade daquele diploma com a descrição da situação em que se pretendia intervir.

Assim, encontramos no preâmbulo dos decretos aprovados em 3 e 16 de Agosto, um conjunto de dados que desenham um quadro negro sobre o estado da instrução nacional: 3.700 escolas primárias masculinas e 840 femininas, das quais apenas 2.000 e 350, respectivamente, são oficiais<sup>50</sup>, atingindo um total de 132.000 alunos, de acordo com os dados da inspecção extraordinária de 1867, para um universo de 757.000 crianças com idades entre os 7 e os 15 anos e uma população de 4.200.000 habitantes, distribuídos em 4.000 freguesias<sup>51</sup>.

Feitas as contas, 600 000 crianças não tinham acesso à escolarização básica. Deplorando esta circunstância, acrescenta que mesmo esse pequeno conjunto de crianças apresenta uma frequência muito irregular, o que torna a escola ainda mais ineficaz do que já seria de lamentar face aos números divulgados.

Em termos financeiros, o Estado português, como consta do mesmo preâmbulo, despendia cerca de 200 000\$000 réis com o ensino primário, o município 50 000\$000 e a beneficência 100 000\$000 réis, num total de 350 000\$000, valores que, tal como o número de escolas e de alunos eram, em proporção, muito inferiores aos restantes países considerados civilizados (Tabelas 1, 2, 3, 4 e 5)<sup>52</sup>.

Dos textos referidos, podemos retirar, ainda, outras informações:

- Frequentam as escolas 27 000 alunas e 100 000 alunos<sup>53</sup>; se olharmos só para as escolas oficiais o número é de 14 000 raparigas para 85 000 rapazes. A relação entre alunos dos dois géneros é aproximadamente de 1 aluna por 136 habitantes para 1 aluno por cada 23 habitantes;
- Quanto à dotação das escolas: 146 000\$000 réis para as do sexo masculino contra 18 000\$000 para as do sexo feminino;
- Quanto ao número de escolas (escolas livres mais escolas oficiais) existem 3700 para o sexo masculino contra 840 para o sexo feminino; só oficiais: 2000 para os rapazes e 350 para raparigas;
- Para o sexo feminino só existem escolas do 1.º grau;
- Há uma única escola normal feminina, em Lisboa, que recebe apenas 20 pensionistas.

---

<sup>50</sup> Cf. Diário do Governo n.º 181, 16 Agosto 1870.

<sup>51</sup> Cf. Diário do Governo n.º 194, 31 Agosto 1870.

<sup>52</sup> Tabelas elaboradas a partir dos dados recolhidos no preâmbulo do decreto de 16 de Agosto de 1870. Cf. Diário do Governo n.º 194, 31 Agosto 1870.

<sup>53</sup> No preâmbulo do Decreto de 16 de Agosto (Diário do Governo n.º 194, 31 Agosto 1870) os números são ligeiramente superiores: 28 000 alunas e 105 000 alunos.

**Tabela 1.** Relação entre o número de habitantes e o número de alunos que frequentam escolas oficiais ou «livres».

País	Aluno por número de habitantes
Portugal	1/32
Itália	1/15
Espanha	1/14
França	1/8
Bélgica Holanda Inglaterra	1/7
Prússia	1/6
Baviera Suécia Suíça	1/5
Estados Unidos da América	1/4 – 1/3

**Tabela 2.** Dotação necessária para que Portugal atingisse o nível de outros países.

País	Valor que deveria ser gasto em Portugal
Espanha	900 000\$000
Prússia	1 150 000\$000
Bélgica	1 335 000\$000
Baviera	1 400 000\$000
França	1 550 000\$000
Suíça	1 600 000\$000
Holanda	1 800 000\$000
Inglaterra	3 000 000\$000
Estados Unidos da América	7 000 000\$000

**Tabela 3.** Comparação do valor despendido pelo município relativamente ao que o Estado disponibiliza.

País	O município despende:
Portugal	1/4 do que dá o Estado
Baviera	3 vezes mais do que dá o Estado
França	5 vezes mais do que dá o Estado
Áustria	8 vezes mais do que dá o Estado
Suíça	9 vezes mais do que dá o Estado

Holanda	9 vezes mais do que dá o Estado
Prússia	10 vezes mais do que dá o Estado
Itália	12 vezes mais do que dá o Estado

Tabela 4. Número de habitantes por escola.

País	Número de habitantes para uma escola
Portugal	1100
Espanha	600
Baviera França Holanda Itália	500 – 400
Suécia	300
Estados Unidos da América	160
Prússia	150

Tabela 5. Número de escolas necessárias para que Portugal atingisse o nível dos outros países.

País	N.º de escolas necessárias em Portugal
Espanha	7 000
Baviera Bélgica França	8 000
Holanda Inglaterra Prússia Suécia	10 000 – 12 000
Estados Unidos da América	21 000

De acordo com os dados referidos por D. António da Costa<sup>54</sup>, portanto, apenas cerca de 27.000 raparigas e de 100.000 rapazes iam à escola. Desses números, quase metade das raparigas faziam-no em escolas particulares, contra 15% no caso dos rapazes. Havia, pois, um elevado número de crianças, sobretudo do género feminino, a dever a sua escolarização à iniciativa de particulares. Uma diferença que irá acentuar-se até final do século e que os mais incautos poderão ser levados a justificar com o aumento de raparigas de classes abastadas a frequentar colégios particulares. Mas, se é verdade que, ao longo dos últimos 30 anos do século XIX, se assiste ao crescimento do número de escolas particulares para meninas das classes

<sup>54</sup> Cf. Diário do Governo n.º181, 16 Agosto 1870.

mais favorecidas, não se perdeu totalmente o costume de educar essas raparigas em casa, sob o olhar protector das mães e os cuidados de professores particulares. E convém recordar que se multiplicaram igualmente, pela mesma altura, as escolas particulares destinadas a rapazes das classes mais abastadas. Além disso, não podemos deixar de considerar que muitas das escolas para o género feminino que se desenvolveram sob o auspício de associações, se destinavam à educação gratuita de raparigas das classes mais pobres.

Para D. António da Costa, «a questão da educação pública é (...) a questão vital de uma nação»<sup>55</sup>, «a melhor base da organização de um povo e a mãe da verdadeira liberdade». Dela depende o desenvolvimento individual mas, também, o progresso do país: «A absoluta necessidade da educação e da instrução do povo funda-se nas conveniências físicas, morais e intelectuais, nas de ordem política e social, finalmente nas do desenvolvimento do trabalho e da economia». Por isso, perante o estado deficitário da rede escolar nacional de ensino primário, devido à excessiva *centralização* de poderes no Estado e à escassez de meios pecuniários, o elenco reduzido das disciplinas previstas, que apenas se preocupam em ensinar a ler e a escrever<sup>56</sup>, a habilitação deficiente do professorado, pouco motivado e parcamente remunerado e a carência da indispensável inspecção, defende a «indispensabilidade da sua reorganização, fundada em bases novas»<sup>57</sup>.

No que respeita ao currículo, advoga uma educação que contemple a dimensão física, moral e intelectual. Reivindicando uma escola que revolucione as «condições sociais da humanidade», D. António explica o seu projecto:

«Estreando a ginástica obrigatória, e os conhecimentos higiénicos, necessários em todos os países, e indispensáveis nos meridionais, satisfaz à educação física. Satisfaz também pela primeira à educação política, base de um povo livre, que já se governa pela acção própria dos cidadãos, e que vê em perspectiva, e talvez não muito longe, o sufrágio universal. Inaugurando finalmente o novo e regenerador princípio do ensino chamado real, consegue pelos novos métodos intuitivos, que o aluno alcance em muito menos tempo maior soma de conhecimentos adaptados à sua inteligência. Pelo ensino do 1.º grau, estabelecemos a generalidade do ensino necessária a todos os portugueses. Pelo do segundo, instituímos as bases de um ensino profissional, diverso, segundo as diferentes urgências das localidades. Assim, tratamos de realizar, entre a instrução indispensável a todos e a secundária, uma categoria de ensino conveniente às classes intermédias que devem receber mais do que a elementar, e diversa da secundária; ensino profissional este, que habilite para as ocupações agrícola, industrial e comercial.»<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Diário do Governo n.º 194, 31 Agosto 1870.

<sup>56</sup> Cf. D. António da Costa – *A instrução nacional*.

<sup>57</sup> Diário do Governo n.º 194, 31 Agosto 1870.

<sup>58</sup> Diário do Governo n.º 194, 31 Agosto 1870.

Um projecto inovador, que tenta aproximar o ensino primário português do que se fazia no resto da Europa. Ressalta a ideologia liberal, que se revela, claramente, subjacente ao texto, a noção de regeneração associada à instrução do povo, a finalidade explícita de contribuir para a formação de cidadãos participativos na vida nacional, o advento da utilização de novos métodos de ensino, a preparação profissional associada à instrução básica.

No mesmo texto, D. António reclama a obrigatoriedade do ensino primário que, apesar de proclamado desde 1844, «nunca passou de letra morta», sob o argumento de que um país «que na sua constituição estabeleceu o ensino primário gratuito para todos os cidadãos, tem o direito de o tornar obrigatório». Esta determinação torna-se tanto mais necessária quanto o povo é ignorante: «Uma reforma da instrução pública que não estabelecesse o ensino obrigatório, só seria aceitável num país já completamente educado, e onde os pais de família, conhecendo o que vale o saber, dispensassem por supérflua, a imposição do ensino.»<sup>59</sup>

Segundo D. António, a causa da mulher é uma das grandes causas do século XIX:

«(...) como a causa das liberdades na política, como a causa dos direitos humanos na política, como a causa dos desenvolvimentos físicos e intelectuais na educação geral; e esta causa da mulher todos os dias vai ganhando terreno, todos os dias vai conquistando palmas, todos os dias vai alcançando verdadeiras vitórias.»<sup>60</sup>

Por isso, a educação feminina merece-lhe especial atenção. Considera-a «como base essencial da moralidade pública, do sentimento, e do verdadeiro progresso das nações»<sup>61</sup>. Provavelmente porque, como diversos autores seus contemporâneos, considera que da educação da mulher depende a educação dos filhos e, por isso, se torna ainda mais urgente desenvolvê-la<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Diário do Governo n.º 194, 31 Agosto 1870.

<sup>60</sup> D. António da Costa – *A mulher em Portugal*, p. 444-445.

<sup>61</sup> Diário do Governo n.º 181, 16 Agosto 1870.

<sup>62</sup> No seu livro *A Instrução Nacional*, D. António da Costa afirma: «Como há de ensinar e educar os filhos, a mãe que não foi educada nem ensinada? Como há de formar homens e cidadãos aquela que foi deixada na mais completa ignorância? A educação pertence às mães de família? Pertence, mas quando as mulheres forem mães de família. Ora num país de quatro milhões de habitantes, que há treze anos não tinha senão 53 escolas para o sexo feminino, e que ainda hoje não possui senão 348, dizer que a educação nacional pertence à família, equivale a afirmar que a educação seria mentira» (p. 32). Convicção semelhante exprime Dupanloup (F. Dupanloup – *Lettres sur l'éducation des filles et sur les études qui conviennent aux femmes dans le monde*. Paris: Ancienne Maison Charles Douniol, 1879, p. III): «(...) o que as mães ganharem em pôr em prática estes conselhos aproveitará também aos seus próprios filhos.» O Visconde de Castilho escreve, em 1900: «Sem a educação feminina é impossível a moralização do homem. A mulher é a alma das sociedades.» (Correio Nacional, 25 Out 1900).

Uma preocupação que fica patente na decisão de igualar o número de escolas para o género masculino e para o género feminino<sup>63</sup>, na criação das escolas normais de Lisboa e do Porto para a formação de professoras, bem como na reestruturação dos recolhimentos de Lisboa, reunidos num único instituto<sup>64</sup>, com o fim de «dar a educação física, moral, intelectual e profissional às crianças do género feminino das classes desvalidas, tendendo a formar verdadeiras mães de família». Deste último texto, destacamos o seguinte:

«A reforma que o governo vem hoje propor a Vossa Majestade tem por fim principal o dar um grande impulso à educação e instrução das classes desvalidas do sexo feminino em Lisboa (...). É o intuito desta reforma fundar uma verdadeira educação física, em toda a parte tão necessária, mas absolutamente indispensável numa capital como Lisboa, onde as más disposições higiénicas, o clima, as doenças hereditárias e a falta dos exercícios ginásticos tanto deterioram e encurtam as existências. Com a educação física e a educação moral estabelecemos também a instrução elementar e a complementar. Pelo primeiro destes graus tratamos de encaminhar a mulher para a sua principal missão de verdadeira mãe de famílias. Pelo segundo lançamos os primeiros lineamentos do ensino profissional, remate da educação. Quando as educandas tiverem concluído o ensino primário serão admitidas, conforme a sua especial vocação, nas escolas normais, na aprendizagem das profissões comerciais, industriais ou artísticas, próprias do seu sexo, e por cujo meio possam, solteiras, viúvas, e mesmo casadas, alcançar a subsistência. Poderão proporcionar-se-lhes também oficinas de impressão e de telegrafia, como é de uso noutros países com salutareos resultados. Pelo complexo deste sistema desaparecerá o erro fatal da actual educação nos recolhimentos: supor-se que a mulher das classes populares nasceu para a música ou para o bordado, como se o ensino não devesse ser apropriado às necessidades das variadas ocupações em que se divide o trabalho humano. Acabem pois os dois temas obrigados, em que, por uma tradição infeliz, se tem crido que deve consistir a educação da mulher portuguesa.»

Pretende-se preparar, para a vida adulta, as raparigas menos favorecidas, para serem boas mães de família, a sua principal função, mas também para o exercício de uma profissão que lhes permita o exercício da autonomia.

Pugnava, D. António, pela emancipação profissional, social e política das mulheres portuguesas, salientando as vantagens que daí adviriam para o país: «não basta que a mulher seja mera espectadora; é necessário que represente o seu grandioso papel, que se desempenhe da sagrada missão de educadora e trabalhadora, conforme a sua índole e as suas faculdades.»<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Cf. Diário do Governo n.º 194, 31 Agosto 1870.

<sup>64</sup> Cf. Diário do Governo n.º 181, 16 Agosto 1870.

<sup>65</sup> D. António da Costa – *A mulher em Portugal*, p. 466-467.

«A mulher actual, apresentando-se tão digna, como temos visto na transformação civil e pedagógica já obtida, tomando a peito, como tem tomado, a fundação de tantos institutos educativos, a bem do seu sexo, dotando-os, subsidiando-os, e servindo-os, exibindo tão dignamente provas públicas nos exames das disciplinas em que tem obtido os louros dos seus trabalhos, e tendo, em suma, recebido da natureza e da tradição as qualidades do carácter afectuoso, da abnegação, do sacrifício, qualidades que lhe são peculiares, há-de saber manter com honra sua e proveito geral os novos foros de civilização, e colocar-se nobremente ao lado da mulher europeia, quando brilhar sobre a humanidade o sol da justiça nesta santa causa.»<sup>66</sup>

Não podemos deixar de assinalar diversas semelhanças entre estes textos e as noções pedagógicas que entrevimos na extensa documentação referente à obra de Teresa de Saldanha<sup>67</sup>, familiar de D. António da Costa, já atrás referida. Ressaltamos, entre outros, os seguintes aspectos: preparação para serem «boas mães de família», desenvolvimento de competências que permitam a subsistência, ensino adequado às necessidades de cada pessoa, instrução que não se esgote em aprender a ler, escrever e contar. Acrescente-se o impulso que também Teresa de Saldanha deu à posição das mulheres na sociedade tomando a sua existência nas próprias mãos e intervindo de forma activa em favor de si mesma, da sua família, da vida social, a partir do seu círculo mais próximo. Tal proximidade corrobora a tese da importância das redes familiares que merecem maior atenção por parte dos investigadores.

---

<sup>66</sup> D. António da Costa – *A mulher em Portugal*, p. 470.

<sup>67</sup> Sendo D. António da Costa contemporâneo de Teresa de Saldanha e tendo deixado diversos escritos, nomeadamente livros que versam sobre educação, em que exalta a iniciativa privada e a sua importância para a educação do povo, enquanto instância supletiva do Estado, seria de esperar que se referisse à obra da prima. Na leitura que fizemos dessas obras, encontramos apenas uma referência explícita à obra pedagógica de Teresa de Saldanha a propósito da Associação Protectora de Meninas Pobres. Diz o autor, que a associação, fundada em 1859, «deveu a sua origem à Senhora D. Teresa de Saldanha, que rejeitou brasões titulares para se poder dedicar exclusivamente à educação das classes desvalidas» [D. António da Costa – *Auroras da instrução pela iniciativa particular*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 221. (Reeditado em *fac-símile* por Kessinger Publishing, 2010)]. Regista também a fundação, pela cunhada de Teresa de Saldanha, de uma associação congénere, para rapazes, afirmando que as duas associações se completam e educam anualmente, no conjunto, cerca de «1.300 alunos de ambos os sexos auxiliando, além disso, com subsídios a instrução de muitos outros que frequentam escolas na província» (Costa, 1884, p. 225). Podemos apenas especular sobre as razões de tal vazão. Atendendo, no entanto, à época, parece-nos razoável pensar que, à discrição com que Teresa de Saldanha procurava agir, se aliasse um certo pudor em exaltar a obra de familiares próximos (cf. Helena Ribeiro de Castro – *Teresa de Saldanha: um projecto pedagógico inovador no século XIX, uma interrogação para o século XXI*.)

## Considerações finais

«D. António da Costa não morreu; continua vivo na saudade dos Portugueses, que o viram dedicar toda a sua vida, todo o seu engenho de artista, todos os seus esforços de funcionário, de particular, e de escritor, em prol do bem da Pátria.»<sup>68</sup>

Por várias vezes defendemos já que Portugal, particularmente no que ao estado da educação diz respeito, estaria hoje muito mais avançado se as reformas propostas por D. António da Costa tivessem, na realidade, produzido resultados práticos efectivos. Evidentemente, ninguém pode dizer, com absoluta certeza, que o rumo teria sido positivo como à partida parecia lícito supor, pois são demasiado extensas e diversificadas as variáveis em presença, impossíveis de controlar. Mas não parece que restem dúvidas sobre a bondade destas ideias, vertidas parcialmente em intenção de reforma na legislação que fez aprovar que, a atingirem os seus objectivos, teriam permitido um enorme salto qualitativo do sistema político, mormente do sistema educativo, com efeitos no desenvolvimento do país e na sua afirmação no mundo actual.

Apesar de várias vezes referido em sede da História da Educação em Portugal, parece-nos que D. António da Costa não teve ainda o destaque que a sua vida e obra mereceriam.

A revelação da existência de um conjunto de manuscritos pertencentes a D. António da Costa entre os que pertenciam à família Castilho e os que foram legados por D. António a Júlio de Castilho e, por isso, parte integrante do espólio deste, na Colecção Castilho arquivada na Torre do Tombo, abre uma nova janela para estudos futuros que enriqueçam o que se conhece, até hoje, sobre a sua vida e obra e, particularmente, sobre o seu pensamento enquanto político e enquanto pedagogo<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> D. António da Costa – *A mulher em Portugal*, p. s/n, nota do editor.

<sup>69</sup> Cf. <http://www.aatt.org/site/index.php?op=Nucleo&id=1612>.



---

MANUEL FRUCTUOSO DA FONSECA:  
«CATÓLICO INEXCEDÍVEL»  
E «NACIONALISTA CONVICTO»

EDUARDO C. CORDEIRO GONÇALVES

1. Vivia-se um estio abafado na cidade do Porto. Nos primeiros dias do mês de Agosto de 1908, o sr. Fructuoso da Fonseca continuava incomodado com os problemas respiratórios que lhe haviam tomado a saúde, fazia já algum tempo. As mesmas maleitas que, no ano anterior, o obrigaram a uma participação atribulada no II Congresso das Agremiações Populares Católicas. Subitamente, ao fim da manhã do dia 8 de Agosto, um sábado, o intrépido jornalista católico acalentou no leito de morte um último suspiro, na sua casa da Foz do Douro, onde residia.

Oriundo de uma família de tipógrafos, Manuel era filho de José Fructuoso da Fonseca, fundador da casa editora com o mesmo nome e da Tipografia Católica, tendo nascido no Porto em 13 de Fevereiro de 1862. Humilde, sem estudos, sem cursos, sem diplomas, «rudemente se iniciara na aprendizagem da vida» e, «em poucos anos», refere Gomes dos Santos, Manuel Fructuoso da Fonseca fez-se um dos melhores e mais prodigiosos jornalistas católicos do tempo.<sup>1</sup> Sobre essa tenacidade o conde de Samodães, seu protector no início de carreira, viria a escrever: «[...] Quem diria que a creança aprendiz na arte de typographia, havia de tornar-se o escriptor distinto, o batalhador esclarecido que um dia no periódico [*A Palavra*], onde elle era destinado para ser um autómato, havia de manifestar as altas qualidades de polemista, sustentando com mão firme as pugnas mais profiadas».<sup>2</sup>

Com efeito, Manuel Fructuoso da Fonseca esteve ligado ao jornal católico portuense *A Palavra* desde 1880 e aí se manteve cerca de 30 anos, jornal onde acabou por revelar a faceta de jornalista fervente na defesa das causas do catolicismo, cujas peças eram geralmente assinadas sob o pseudónimo de «Elmano» ou «Procópio». Nas comemorações dos vinte e cinco anos de jornalista, o padre

---

<sup>1</sup> Cf. Gomes Santos – Manoel Fonseca. *O Grito do Povo e A Democracia Christã*. Nº 480 (15 Agosto de 1908), p. 1.

<sup>2</sup> Conde de Samodães – Manuel Fructuoso da Fonseca. *Portugal*. N.º 466 (9 Agosto de 1908), p. 1.

Manuel Marinho afirmava peremptório que Fonseca «foi a alma d'A *Palavra*»<sup>3</sup>, apelidado por muitos o «Louis Veuillot português».<sup>4</sup> Aliás, o número especial de o *Grito do Povo* em homenagem à carreira de jornalista de Frutuoso da Fonseca é bem revelador do prestígio que colheira da actividade jornalística plasmada não só no diário *A Palavra* e no semanário *O Grito do Povo*, que fundou e dirigiu entre 1899 e 1905, como num sem número de títulos, tal o caso de *O Petardo*, *Almanak do Operário*, *Folhas Soltas* e *O Progresso Catholico*, entre outros.<sup>5</sup>

2. A par de uma fundamentada e singular carreira de jornalista e de director de jornal, Manuel Frutuoso da Fonseca foi um expoente do movimento social católico na viragem do século XIX para o século XX. Num longo e sentido elogio póstumo, o seu amigo Abúndio da Silva destaca, além de tudo o mais, o «apostolado de amor» desenvolvido por Frutuoso da Fonseca junto do operariado, onde se revelou o «orador popular que arrasta e seduz os trabalhadores», em ordem à necessária (re) cristianização dos meios laborais.<sup>6</sup> Frutuoso da Fonseca pertencia aos Terceiros S. Francisco, «os grandes cruzados da democracia christã»<sup>7</sup>, remata o Autor de *O Dever do presente*, livro que dedica ao «amigo leal» Manuel.

Sob os auspícios da Associação Católica do Porto, em Outubro de 1895, Manuel Frutuoso da Fonseca vai fundar e presidir à Associação da Mocidade Católica, inicialmente com sede no edifício onde funcionavam as oficinas tipográficas do jornal *A Palavra*, à rua da Picaria n.º 74, no Porto. Acompanhado pelo padre José Rodrigues Cosgaya, faziam parte do núcleo fundador alguns membros da Associação Católica da Cidade: José d'Almeida Nazareth, Domingos José Monteiro e Joaquim José Jorge.<sup>8</sup>

Por conseguinte, Frutuoso da Fonseca é figura nodal da estruturação do movimento social católico nesta espessura temporal, distinguindo-se como principal obreiro do movimento dos círculos católicos de operários, mormente do Circulo Católico de Operários do Porto, que fundou em 1898 como casa-mãe do movimento de difusão destes círculos. De resto, tais estruturas, formadas não só para operários mas, sobretudo, por operários, constituem um marco nas ten-

<sup>3</sup> Pe. Manuel Marinho – Vinte e cinco annos de jornalista. *O Grito do Povo*. Porto. N.º 316 (25 Junho de 1905), p. 1.

<sup>4</sup> Gomes Santos – Impressões diárias: Lisboa, 10. *A Palavra*. Porto. N.º 53 (12 Agosto de 1908), p. 1. A este propósito, cf. ainda o artigo de Damião Martins do Rio – Manoel Fonseca. *O Grito do Povo*. Porto. N.º 316 (25 Junho de 1905), p. 4.

<sup>5</sup> Cf. Marie Christine Volovitich – La presse de la democratie chretienne au Portugal de 1870 à 1913. *Clio: Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*. Vol. 2. (1980).

<sup>6</sup> M. Abúndio da Silva – Manoel Frutuoso da Fonseca. *O Grito do Povo e A Democracia Christã*. Porto. 10: 480 (15 Agosto de 1908), p. 1.

<sup>7</sup> M. Abúndio da Silva – Manoel Frutuoso da Fonseca, p. 1.

<sup>8</sup> Cf. Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *A Associação Católica do Porto há 125 anos. Contributo para a sua história*. Porto: A.C.P., 1997.

tativas organizativas do operariado católico português nos finais de Oitocentos, sendo comumente aceites como um primeiro esboço de «criação em Portugal de um movimento sindical católico».<sup>9</sup> Juntamente com as organizações católicas da juventude, os círculos dão início ao movimento social católico entre nós, cujo teor redimensiona as primeiras organizações católicas que no nosso país se ocuparam da designada «questão social e operária», tal o caso da Associação Protectora de Operários fundada por Mendes Lajes em 1878.

Numa observação mais englobante, já os congressos católicos realizados em Braga e Lisboa, respectivamente em 1891 e 1895, tinham apontado o sentido do movimento católico em Portugal<sup>10</sup>, destacando-se o primeiro congresso por constituir o lastro que permitirá a prossecução da política de aceitação dos regimes liberais preconizada pelo *ralliement* do papa Leão XIII<sup>11</sup>, e o segundo por apresentar entre nós as grandes linhas de acção do catolicismo social. De forma inequívoca, este momento marca ainda a viragem do movimento católico do anti-liberalismo para o anti-socialismo.

Com efeito, o catolicismo português assume novo vigor após a realização do Congresso Católico Internacional de Lisboa, por altura das comemorações do 7º Centenário de Santo António, em 1895<sup>12</sup>, reunião concorrida por destacados militantes do catolicismo português da época, bem como por algumas outras conceituadas personalidades do catolicismo internacional, os casos de Toniolo, conhecido professor da Universidade de Pisa e grande impulsionador do movimento social católico italiano, e do padre Pascal, autor de referência da sociologia cristã Oitocentista. Durante os trabalhos do congresso, além de largamente questionado o modelo de desenvolvimento preconizado pelo capitalismo liberal, são apontadas algumas das principais linhas de acção com que se pretendia «travar o avanço revolucionário» nos meios urbanos «através de uma política de reformas sociais».<sup>13</sup>

Acresce a tudo isto o incomensurável impacto da encíclica *Rerum novarum* em todo o mundo católico. Alertando para os designados «deveres do Estado», estava

<sup>9</sup> Maria Inácia Rezola – *Sindicalismo católico e Estado Novo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999, p. 28; a este propósito, ver ainda Manuel Braga da Cruz – O movimento dos círculos católicos de operários: primeira expressão em Portugal do sindicalismo católico. Separata dos nºs 37-38 da Revista *Democracia e Liberdade*. Lisboa: Instituto Democracia e Liberdade.

<sup>10</sup> Sobre os sentidos do movimento católico desabrochado nos inícios da década de 1870, ver Marie Christine Volovitch – *Le mouvement catholique au Portugal à la fin de la Monarchie Constitutionnelle*. Paris: Université de la Sorbonne nouvelle, 1983 [Tese de doutoramento]; Eduardo Cordeiro Gonçalves – *Católicos e Política: o pensamento e a acção do conde de Samodães*. Maia: Publismai, 2004.

<sup>11</sup> Cf. *Chronica do Segundo Congresso Catholico da Provincia Eclesiástica de Braga, inaugurado na sua metrópole no dia 6 de Abril de 1891*. Braga: Typ. Lusitana, 1892.

<sup>12</sup> Cf. *Actas do Congresso Catholico Internacional de Lisboa, de 25 a 28 de Junho 1895*. Lisboa: Typ. Mattos Moreira & Pinheiro, 1896.

<sup>13</sup> Marie Christine Volovitch – As organizações católicas perante o movimento operário em Portugal (1900-12). *Análise Social*. 18: 72-74 (1992) 1197.

já eivada de uma nova noção de justiça, de responsabilização dos proprietários, da promessa de relações laborais renovadas através do associativismo operários.<sup>14</sup> Embora reflectindo as duas vias de sindicato, separado e misto, em Portugal os círculos católicos de operários vão seguir, na sua essência, esta última, não envolvendo qualquer ideia de separação ou confronto, pelo contrário, como defendia na época o padre Roberto Maciel, os círculos «eram um meio prático de reforma social».<sup>15</sup>

Assim, a recepção da *Rerum novarum* em Portugal<sup>16</sup> – amplamente divulgada no templo e fora dele, mormente na imprensa – contribuiu para uma certa «unidade prática» da militância católica, cuja tónica era agora posta na «questão social». A esta luz, mais do que esboçar timidamente uma «primeira expressão em Portugal do sindicalismo católico», o movimento dos círculos católicos de operários português segue o exemplo de outros países europeus de forte implantação católica, onde o catolicismo social nasce de uma tradição contra-revolucionária.<sup>17</sup> Tal é o caso da experiência francesa e das soluções corporativas paternalistas de uma dita «geração nova» de católicos sociais como Albert de Mun, René La Tour du Pin e Léon Harmel<sup>18</sup>, experiências dissonantes dos movimentos caracteristicamente «mais abertos» do «Abbés Democrates» e do movimento do «Sillon» que exerceram pouca influência entre nós. Note-se também que, em Portugal, não existiram, como em França nos finais do século XIX, sindicatos anti-socialistas ateus, os célebres «sindicatos amarelos», tal como não existiu um movimento independente de trabalhadores católicos e sindicatos cristãos como, então, se regista em vários outros países. Em suma, a experiência portuguesa dos círculos progrediu sempre reactiva e desenquadrada do movimento revolucionário operário.<sup>19</sup>

3. Segundo o padre Benevenuto de Sousa, um dos grandes divulgadores da obra dos círculos e fundador do Apostolado da Boa Imprensa, «foi ele, [isto é, Frutuoso da Fonseca], só ele, que concebeu, planeou, executou a ideia de se criar

<sup>14</sup> Cf. J. F. de Almeida Policarpo – *O pensamento social do grupo católico de «A Palavra» (1872-1913)*. Lisboa: INIC, 1992, p. 124.

<sup>15</sup> Pe. Roberto Maciel – Os Círculos Católicos e as associações de classe. *O Grito do Povo*. 5: 211 (20 Junho de 1904), p. 1.

<sup>16</sup> Eduardo Cordeiro Gonçalves – Luís Maria da Silva Ramos e a Crítica dum Socialista. A Propósito da *Rerum novarum*. In Organização Francisco Ribeiro da Silva, et alii – *Estudos de Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Vol. 2. Porto: FLUP, 2004, p. 561-568; Manuel Clemente – A sociedade portuguesa à data da publicação da encíclica *Rerum novarum*: o sentimento católico. *Lusitana Sacra*. 6 (2004) 47-60.

<sup>17</sup> Cf. J. M. Mayeur – Catholicisme intransigent, catholicisme social, démocratie chrétienne. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 27: 2 (1972) 483-499.

<sup>18</sup> Cf. Pierrand Pierre – *Le laïcs dans l'Église de France (XIXe-XXe siècle)*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1988.

<sup>19</sup> Cf. Marie Christine Volovitch – O Círculo Católico de Operários do Porto (1898-1911): um pré-corporativismo? In *O Fascismo em Portugal: Actas do Colóquio realizado na Faculdade de Letras de Lisboa em Março de 1980*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1982, p. 102-103.

em Portugal a mais bela de todas as obras – os círculos católicos de operários». E conclui: «Pode bem dizer-se que [Fonseca foi] a alma, a vida de todo o movimento católico do norte». <sup>20</sup>

Em Maio de 1897, Fructuoso da Fonseca viria a fundar Os Amigos de Santo António no âmbito do qual passou a funcionar um núcleo denominado União dos Operários com o único propósito de preparar a fundação do que viria a ser o Circulo Católico de Operários do Porto, inaugurado a 9 de Junho de 1898.<sup>21</sup> Nos anos seguintes vai desenvolver-se uma teia de cerca de 25 novos círculos, cujo universo rondava os 12 000 associados, como refere o próprio Fructuoso da Fonseca na sua comunicação ao 2º Congresso da democracia cristã realizado no Porto, em 1907.<sup>22</sup> Embora estes números sejam de dimensão assinalável, não fazem com o catolicismo social deixe de ter uma representatividade minoritária na globalidade do operariado. De facto, em 1910, o quadro da população agremiada em associações de classe operária ou mista, que respondeu ao questionário da Repartição do Trabalho, apresenta mais de 8 mil operários concernentes às 43 associações do Porto e Vila Nova de Gaia, sendo que o conjunto das associações inquiridas a nível nacional regista cerca de 26 mil associados.<sup>23</sup>

Sob o patrocínio do bispo do Porto, D. Américo Ferreira dos Santos Silva<sup>24</sup>, o Circulo Católico de Operários do Porto teve como primeiro presidente da Direcção Manuel Fructuoso da Fonseca, segmentando-se em vários grupos anexos, onde se saliente a existência de duas associações de classe, a dos alfaiates e a dos fabricantes de calçado. Além disso, contíguo ao Circulo, após 1901, funcionava o Grupo Dramático 9 de Junho, o Grupo Defensor da Boa Imprensa, os Amigos de Santo António, uma célula vicentina (fundada por Fructuoso da Fonseca), um centro eleitoral nacionalista, uma cooperativa de produção, de crédito e consumo, bem como um Grupo de Estudos Sociais.

<sup>20</sup> O padre Benevenuto de Sousa foi um dos grandes dinamizadores da imprensa católica dos inícios do século XX e, simultaneamente, uma das principais figuras do movimento social católico em Portugal. Nas vésperas da República revelou-se também um ardente propagandista do Partido Nacionalista. Cf. Pe. Benevenuto de Sousa – Instantâneo – Manuel Fructuoso da Fonseca. *O Grito do Povo*. N.º 53 (9 de Junho de 1900), p. 1-2.

<sup>21</sup> Cf. Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *O Circulo Católico de Operários do Porto e o catolicismo social em Portugal (1898-1910)*. Porto: CCOP, 1998.

<sup>22</sup> Cf. Manuel Fructuoso da Fonseca – Discurso do sr. Manuel Fructuoso da Fonseca no Congresso das Agremiações Populares Catholicas. *O Grito do Povo*. 9: 420 (22 Junho de 1907), p. 1.

<sup>23</sup> Cf. J. Oliveira Simões [Relator] – Inquirição pelas Associações de Classe sobre a situação do operariado. *Boletim do Trabalho Industrial*. 49 (1910). Sobre o assunto, ver ainda Manuel Villaverde Cabral – *O operariado nas vésperas da República (1909-1910)*. Lisboa: Presença/G.I.S, 1977.

<sup>24</sup> Cf. Eduardo Cordeiro Gonçalves – D. Américo Ferreira dos Santos Silva e a génese do catolicismo social em Portugal. Algumas reflexões. In *Congresso sobre a diocese do Porto. Tempos e Lugares de Memória: homenagem a D. Domingos de Pinho Brandão*. Actas, 2002. Vol. II. Porto: Universidade Católica Portuguesa – FLUP, p. 249-259.

Em termos programáticos, o Circulo deveria «melhorar o estado moral e material dos associados», oriundos de todas as classes sociais, como o consignado nos seus *Estatutos*.<sup>25</sup> Sob a divisa «Por Deus e Pela Pátria», o programa deveria ter a família como base da reforma sugerida, contemplando gradativamente o religioso, o social e, só depois, o político e o económico. No plano reivindicativo salienta-se a questão do descanso dominical que vai dar lugar a vasta campanha de apoio, não só da imprensa católica, mas ainda de um leque alargado de associações católicas. Por outro lado, são também relevadas questões ligadas ao horário de trabalho, ao trabalho de menores, à obrigatoriedade das caixas de auxílio à doença, velhice e acidentes laborais.

A partir daqui, e de forma intrépida, Fructuoso da Fonseca defende, por um lado, a «unidade do capital e trabalho» contra o socialismo, por outro, insurge-se contra o que consideram a «prepotência liberal». Aliás, a originalidade da orientação programática dos círculos reside, justamente, na criação de uma forma moderna de corporativismo, de resto, bem visível na criação de um Conselho de Trabalho de composição mista. A este desiderato acresce a intenção de se fazer eleger representantes operários no Parlamento.

Tendo na sua génese uma tentativa de resposta moral à questão social, os círculos católicos de operários acabam por desempenhar uma função de matriz política e ideológica, postergando o carácter «económico-reivindicativo» com vista a potenciar uma verdadeira «promoção social». Demais, sendo o modelo de Circulo implementado entre nós o de uma agremiação cuja intervenção se caracteriza essencialmente por um reformismo interclassista, o movimento dos círculos vai orientar a sua acção, face ao movimento operário de então, em dois segmentos claros: o reformismo social alternativo à luta de classes, por um lado; e a luta anti-socialista, anti-anarquista na disputa do controlo do operariado, por outro.<sup>26</sup>

Derivado de uma composição interclassista, a acção dos círculos católicos de operários vai assentar, assim, no compromisso social, na religião e na assistência caritativa, contrariando eventuais antagonismos de classe e qualquer tipo de «agitação reivindicativa». Lançados como «tampão à organização socialista do operariado»<sup>27</sup>, o seu reformismo social, embora tímido, privilegia aspectos atinentes às condições gerais de vida e de trabalho do operariado, mormente o debate sobre o descanso dominical, o horário laboral, o trabalho nocturno, o trabalho feminino e de menores, o salário mínimo, a habitação operária e o mutualismo.

---

<sup>25</sup> Cf. *Estatutos do Circulo Catholico de Operários do Porto*. Porto: Typ. Fonseca, 1908, p. 7.

<sup>26</sup> Cf. Marie Christine Volovitich – O Circulo Católico de Operários do Porto (1898-1911): um pré-corporativismo?, p. 1205.

<sup>27</sup> Manuel Braga da Cruz – *As origens da democracia cristã em Portugal e o salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

O reformismo social que caracteriza o Circulo Católico de Operários dos Porto, entendido como contraponto à perspectiva revolucionária, vai ser acompanhado de luta cerrada ao socialismo a partir do prelo e do periodismo, destacando-se o semanário *O Grito do Povo*, que Fructuoso da Fonseca fundou e dirigiu entre 1899 e 1895, com um alinhamento programático sintetizado na expressão «Os socialistas gritam: Abaixo o capital! Nós, os operários catholicos, gritamos: Viva a união do capital e do trabalho!»<sup>28</sup> Por sua vez, a greve é considerada quase sempre um «elemento de desordem moral», constituindo, como tal, um pólo nevrálgico das clivagens entre católicos e socialistas e as suas organizações.<sup>29</sup> Por exemplo, em 1903, no âmbito do surto grevista que assolou a cidade do Porto, através de *O Grito do Povo*, o seu círculo católico de operários promoveu campanha cerrada contra o recurso à greve, não deixando, porém, de considerar justo o motivo que a desencadeou, preconizando: «Essa parte mal remunerada deveria ter feito a sua louvável reclamação, directamente ou por meio das suas associações, e quando não fosse atendida pelos industriais, deveria levar recurso para o Estado, que a protecção d'elle nestas circunstancias é um dever sacratíssimo».<sup>30</sup> Entre as raras circunstâncias detectadas onde os católicos apoiam uma iniciativa das associações operárias, é a que diz respeito às reivindicações da Federação das Associações de Classe a propósito do «insuficiente» subsídio concedido pelo Governo Civil do Porto às famílias afectadas pela paralisação do trabalho, na sequência da «peste bubónica», no Verão de 1899.

Sendo a questão do descanso dominical, sobre a qual também escreve Fructuoso da Fonseca, uma das principais preocupações reivindicativas do Círculo, em Março de 1903 foi enviada ao Parlamento uma «representação» do operariado católico, portadora de uma petição com vista à resolução do problema. Um ano depois, Jacinto Cândido e o Conde de Bertandos, deputados nacionalistas, fazem subir à Câmara Alta um Projecto de Lei sobre o descanso dominical, pese embora só já na ditadura franquista virá a ser promulgado o decreto sobre a concessão daquele desiderato.

Ora, no confronto entre catolicismo e socialismo não se detectam, todavia, «soluções intermédias», embora inicialmente tenha sido política do Circulo do Porto a tentativa de penetração em alguns meios associativos de operários portuenses. Exemplo disso é a acção desenvolvida pelo operário alfaiate Rodrigues Pereira Cardoso, militante da Associação de Classe dos Officiais e Costureiras de Alfaiate do Porto e, por conseguinte, membro da Federação das Associações de Classe, ao propor, sem êxito, um recrutamento conjunto, passando os católicos sociais do Porto a angariar isoladamente alguns activistas socialistas e anarquistas

<sup>28</sup> O nosso brado. *O Grito do Povo*. N.º 1 (10 de Junho de 1899), p. 1.

<sup>29</sup> Conde de Samodães – Greves. *Correio Nacional*. N.º 689 (27 de Maio de 1895), p. 1.

<sup>30</sup> Pe. Roberto Maciel – A propósito das greves. *O Grito do Povo*. N.º 211 (20 de Junho de 1903), p. 1.

dissidentes. Entre os trânsfugas destaca-se o operário José Martins Gonçalves Viana – José Ferro, que, além de destacada figura socialista, foi um dos mentores do movimento anarquista português e fundador do Grupo Comunista Anarquista, em 1887.<sup>31</sup> Aliás, em assembleia-geral do Círculo, de 12 de Novembro de 1905, sob proposta de Frutuoso da Fonseca, aquele ex-socialista foi nomeado primeiro-secretário da Direcção.<sup>32</sup>

Perante o exponencial crescimento do movimento social católico, põe-se cada vez com maior acuidade a necessidade de unificar e coordenar os vários segmentos do catolicismo social, cujo enraizamento residia nos círculos católicos de operários, nos centros académicos da democracia cristã de Coimbra, Lisboa, Porto e Braga, nas associações católicas destas três últimas cidades, nas várias células da Sociedade de S. Vicente de Paulo, nos grupos femininos, nas agremiações de juventude católica e, bem assim, na imprensa católica militante. Face a este desiderato, Frutuoso da Fonseca irá liderar o lançamento dos congressos das Agremiações Populares Católicas, realizados entre 1906 e 1910, embora só tenha participado no primeiro, realizado em Lisboa em 1906 (que presidiu), e no segundo, já no Porto, em 1907.

Nestes fóruns pressente-se, pois, a necessidade de federar as obras católicas, pretendendo-se populares em contraponto à visão liberal da sociedade e à própria «territorialidade eclesiástica» de então, embora entre o seu núcleo dirigente se encontre uma representação significativa do clero.

4. No campo político Frutuoso da Fonseca milita no nacionalismo católico, embora remonte já a 1895 a apresentação de uma fugaz candidatura às eleições municipais pelo Centro Católico do Porto, de quem era Secretário. Aliás, o Centro inscrevia-se no movimento eleitoral enformado pelos católicos no Norte do país, surgido já em 1892 sob os auspícios da política do *ralliement* leonino, com intenções programáticas de restabelecer, tão-só, a legislação do país «à acção dos princípios christãos».<sup>33</sup>

Em 1901 Frutuoso da Fonseca participou no Centro Nacional, cujo aparecimento se encontra, então, caldeado no contexto gerado pela «renascida questão religiosa»<sup>34</sup>, problemática que acompanhou os nacionalistas católicos até à República, acrescida de uma subjacente intenção político-eleitoral. Lembre-se, ainda, que no âmbito de um dos episódios mais marcantes e reveladores do espírito anti-congreganista instalado, Frutuoso da Fonseca foi constituído como 1ª testemunha a prestar depoimento ao Comissário Geral da Polícia do Porto sobre os

<sup>31</sup> Cf. José Martins. *O Grito do Povo*. N.º 366 (9 de Junho de 1906), p. 1.

<sup>32</sup> Cf. Arquivo Histórico do Círculo Católico de Operários do Porto – *Livro de actas da assembleia-geral* (1898-1965). Lv.º 10-A, Fols. 10 V e 11.

<sup>33</sup> Centros Católicos. *A Palavra*. N.º 203 (11 de Fevereiro de 1893).

<sup>34</sup> António Matos Ferreira – Questão religiosa: um aspecto das relações Igreja-Estado no Portugal oitocentista. *Studium Generale*. 4 (1982) 113-135.



acontecimentos de 17 de Fevereiro de 1901, no adro da Igreja da Trindade, relativos à tentativa de fuga para uma casa religiosa de Rosa Calmon, a filha do cônsul do Brasil no Porto.

Ora, o nosso biografado irá, pois, desempenhar papel relevante na afirmação dos Centros Nacionais. Estas estruturas constituirão a trave-mestra do nacionalismo católico que, então, se propunha procurar respostas ao avolumar da grave crise financeira em que o país mergulhara desde a década de 90 do século XIX, à agitação social, à instabilidade política e à inoperância governativa. A clara vontade de reformar o anquilosado sistema político rotativo, leva Frutuoso da Fonseca a identificar-se com as propostas de uma «revolução por cima», «transformadora das elites constitutivas das estruturas partidárias» e dos próprios métodos de operar politicamente, a que acresce o reiterar da necessária prossecução da organização política dos católicos como resposta ao acentuar da secularização da sociedade e da cultura.

A pretendida união dos católicos em torno da defesa dos valores da religião e da ordem social é uma das componentes deste nacionalismo católico, cujo desiderato de conciliação político-organizativa entre catolicismo e conservadorismo revela já «aspectos modernos» quando sustenta preocupações sobre as questões social, colonial e agrícola, de resto, como preconiza o próprio programa do Centro Nacional<sup>35</sup> e posteriormente o do Partido Nacionalista.

Com efeito, Frutuoso da Fonseca virá também a estar ligado à fundação deste partido, em 1903, no âmbito do I Congresso Nacionalista decorrido na sede da Associação Católica do Porto. A este respeito, Abúndio da Silva regista nas suas *Cartas a um Abade*: «[Fonseca] era um católico decidido e impertérrito e que aceitara o nacionalismo e nele assentara praça, não tanto porque o prendessem as suas teses políticas, mas porque vira que as circunstâncias se ajustaram de modo que era o nacionalismo o campo que mais podia intensificar o trabalho de um lutador católico».<sup>36</sup> Apesar das divergências internas no movimento nacionalista a propósito da gestação da estrutura político-partidária, mormente entre os apologistas da associação cívico-política de católicos, cuja acção deveria incidir só sobre a defesa do catolicismo à margem do partido, tal a posição assumida por Quirino de Jesus<sup>37</sup>, Manuel Azevedo Enes ou Gonçalo Xavier de Almeida Garrett, e os defensores da formação partidária conservadora, afirmam-se as ambições globais e de concorrência com outras formações políticas.

---

<sup>35</sup> Jacinto Cândido da Silva – Circular para a fundação do Centro Nacional. *O Grito do Povo*. 3: 112 (27 de Julho de 1901), p. 1-2.

<sup>36</sup> M. Abúndio da Silva – *Cartas a um Abade: sobre alguns aspectos da questão político-religiosa em Portugal*. Braga: Cruz & C<sup>a</sup>, 1913, p. 95.

<sup>37</sup> Sobre a posição assumida por Quirino de Jesus face ao problema, veja-se: Ernesto Castro Leal – Quirino Avelino de Jesus, um católico «pragmático»: notas para o estudo crítico da relação existente entre publicismo e política (1894-1926). *Lusitana Sacra*. 6 (1994) 355-389.

Com a morte precoce, Frutuoso da Fonseca, que também advogou com fervor o ministério de João Franco na «tribuna da imprensa», não viveu já a fase de esboroamento do partido, logo após o regicídio, eivado de profundas contradições internas, muitas delas acompanhadas de dissidências e abandonos, revelando um nítido declínio que, pelo próximo colaboracionismo com as estruturas do catolicismo social, especialmente com os círculos católicos de operários, arrasta todo o movimento para um colapso anunciado.

Fica, porém, uma nota bem vincada sobre o que define, afinal, «a singularidade humana» de Frutuoso da Fonseca: a sua bondade por todos testemunhada, o seu espírito combativo e fidelidade aos ideais que abraçou, em suma, a matriz social da sua obra. Como escreveu Abúndio da Silva em 1909, «Manuel Frutuoso da Fonseca [foi] o católico inexcedível e o nacionalista dedicadíssimo».<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> M. Abúndio da Silva – *Nacionalismo e acção católica*. Porto: António Figueirinhas, 1909, p. 67.

---

## DUAS MILITÂNCIAS EVANGÉLICAS: ALFREDO HENRIQUE DA SILVA E PEDRO CASTRO DA SILVEIRA

RITA MENDONÇA LEITE\*

Ao longo do período da Monarquia Constitucional, no quadro de confessionalidade do Estado português, verificou-se no nosso país uma implantação paulatina de correntes de origem protestante que, no marco da natureza específica da liberdade religiosa consignada pela Carta Constitucional de 1826, foram incrementando espaços de pluralidade religiosa.

Comummente catalogado como uma experiência (ultra)minoritária e, por conseguinte, remetido para as franjas da análise historiográfica, a história do protestantismo português tende, porém, a contrariar essa perspectiva desvalorizadora, no sentido em que, por um lado, se compõe e dinamiza em torno de uma série de iniciativas, projectos e personalidades com uma influência substantiva no contexto sociocultural português e, por outro, esses mesmos desígnios e efeitos motivam a profusão de uma documentação católica romana que traduz a existência de um problema real que se coloca aos contemporâneos dessa implementação do cristianismo reformado em Portugal<sup>1</sup>.

---

\* Licenciada em História e Mestre em História Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (UL), com uma dissertação sobre *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*, publicada em 2009. É investigadora integrada do Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR) e coordenadora, no âmbito do mesmo Centro de investigação, do grupo de trabalho “Diferenciação Religiosa: Teologias e Sociabilidades”. Está actualmente a desenvolver o seu doutoramento em História e Cultura das Religiões na UL e Universidade Católica Portuguesa e é bolsista de Doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia.

<sup>1</sup> Nessas fontes católicas romanas o problema não era perspectivado como secundário, mas como um perigo real para o catolicismo e nacionalidade portugueses. Vejam-se a esse propósito, e a título de exemplo, obras como: *O Protestantismo*, de Manuel de Albuquerque, escrita na década de 60 do séc. XIX, ou a *Instrução Pastoral sobre o protestantismo dirigida aos seus diocesanos* do Bispo do Porto, de 1878, ou ainda o folheto *Ainda o protestantismo na diocese dos Açores. Artigos publicados pelo jornal «O Catholico» com referencia á analyse feita pelos da propaganda protestante ao folheto intitulado O Protestantismo em Scena*, editado em 1884.

Existindo, na segunda metade do século XIX, uma discrepância substancial entre a ampliação quantitativa das comunidades reformadas em Portugal<sup>2</sup> e a extensão qualitativa da sua esfera de influência, os protestantes surgiam como estabelecidos num campo de indefinição legal: a liberdade condicionada da Carta Constitucional de 1826<sup>3</sup>, a criminalização consignada no Código Penal de 1852<sup>4</sup> e a integração progressiva no interior da sociedade e cultura portuguesas, onde, lentamente se estruturaram alguns níveis de abertura.

O ideário republicano oitocentista, marcado por um posicionamento essencialmente crítico em relação ao catolicismo romano, designadamente na sua vertente clerical, tendeu a defini-lo como um antagonista, uma identificação enfatizada pelo facto da religião católica ser constitucionalmente consagrada como a religião do reino e, portanto, entendida como parte integrante do regime monárquico. A discussão e complexificação da *questão religiosa* potenciaram então a instrumentalização dos signos e representações do religioso como mecanismo de formalização e manifestação do sentimento político. Nesse sentido, a ideologia republicana dinamizou-se também como um espaço abertura em relação a projectos e objectivos não estritamente políticos, o que proporcionou uma inclusão de parte dos membros e líderes protestantes, em determinado momento, no seio do republicanismo<sup>5</sup>. A concretização dessa aproximação resultou não apenas no

<sup>2</sup> Na década de 70 existiam quatro núcleos que representavam as orientações fundamentais do protestantismo em Portugal: a tendência congregacionalista, em torno de Helena Roughton, a comunidade episcopaliana, ligada a Thomas Pope, a comunidade presbiteriana, em torno de Robert Stewart, e a metodista, ligada aos irmãos Cassels e depois a Robert Moreton.

<sup>3</sup> A Carta Constitucional de 1826 definia, no artigo 6.º, que «A Religião Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino. Todas as outras Religiões serão permitidas aos Estrangeiros com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo». O Estado definia-se como confessional, o que resultava na legitimação da marginalização das confissões religiosas não-católicas, distanciadas do exercício da cidadania e remetidas para universos privados. Apesar disso, definia-se no artigo 145.º: «Ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública» (*As constituições portuguesas de 1822 ao texto actual da constituição*. Lisboa: Livraria Petrony, 1992).

<sup>4</sup> O primeiro Código Penal português, aprovado a 10 de Dezembro de 1852, consolidou a jurisdição sobre o culto público e representou um reforço do entendimento do Estado confessional como fusão da nacionalidade portuguesa e da religião católica romana, alicerçado nos artigos que tratavam «Dos crimes contra a religião do reino, e dos cometidos por abuso de funções religiosas», onde se penalizavam: as injúrias públicas aos dogmas, actos e objectos de culto da Igreja Católica; a tentativa de propagação de doutrinas contrárias aos dogmas da religião do reino; a celebração de actos públicos de um culto não-católico; quaisquer actividades prosélitas ou tentativas de conversão para uma religião diferente, ou seita reprovada pela Igreja; e, por último a apostasia ou renúncia pública da religião católica. A criminalização de qualquer tipo de proselitismo não-católico em Portugal, se não contrariava a liberdade religiosa consagrada na Carta Constitucional, contrapunha-se abertamente à tese daqueles que defendiam que o reconhecimento de uma religião do reino não correspondia necessariamente à obrigação por parte de todos os cidadãos portugueses de professarem a religião católica romana.

<sup>5</sup> A este propósito e, no sentido mais lato da relação entre protestantismo e política veja-se o estudo essencial de António Manuel S. P. Silva sobre «Os protestantes e a política portuguesa. O caso da Igreja

estabelecimento de laços entre alguns dos protagonistas do universo político republicano e representantes do cristianismo evangélico, mas também numa militância activa por parte de alguns destes últimos, sendo que a mesma se revelou como profundamente marcada por uma consciência evangélica determinante. Essa possibilidade de emergência e afirmação de novas instâncias de formulação da identidade nacional, onde se combinavam designios cívicos, religiosos e políticos, constituiu-se precisamente como motor dos percursos de duas figuras determinantes no protestantismo português na transição do século XIX para o século XX: Alfredo Henrique da Silva (1872-1950) e Pedro Castro da Silveira (1867-1953).

A perspectiva de alguns membros destacados do cristianismo reformado português alicerçava-se na ideia de que o protestantismo era, tal como a República e em cooperação com ela, a representação do progresso inexistente no universo católico, definido como reaccionário e cultural e cientificamente atrasado<sup>6</sup>. Centrando-se na questão essencial da liberdade religiosa, existiam uma série de objectivos que eram, de facto, partilhados tanto pelas comunidades protestantes como pelos ideólogos republicanos: a liberdade de consciência e igualdade civil e política para todos os cultos; a abolição do juramento nos actos civis e políticos; o registo civil obrigatório para os nascimentos, casamentos e óbitos; a liberdade de imprensa, de discussão e de ensino; a secularização dos cemitérios; e a harmonização e simplificação dos Códigos civil, criminal, administrativo, comercial e de processo com o espírito filosófico e resultados científicos modernos<sup>7</sup>. As duas figuras em destaque: Alfredo Henrique da Silva e Pedro Castro da Silveira, plenamente integrados na comunidade protestante portuguesa, onde exerciam cargos de liderança, protagonizaram uma aproximação com o republicanismo que, fundamentada na teorização democrática e progressista do movimento, se completou com a consolidação prática da estrutura partidária republicana na transição para o século XX.

Alfredo Henrique da Silva foi um pastor metodista, convertido em 1884 na Igreja Evangélica do Mirante. Formado em ciências económicas e financeiras, o percurso de Alfredo da Silva resultou da combinação da actividade missionária e educativa com o exercício da sua profissão, sendo-lhes igualmente justaposta uma

---

lusitana na transição do séc. XIX para o séc. XX». *Lusotopie* (1998), 269-282.

<sup>6</sup> Por seu lado, e como refere Maria Lúcia de Brito Moura, o republicanismo anticlerical, mesmo na sua faceta anti-religiosa, mostrava, nas últimas décadas da Monarquia, «uma benevolência para com as minorias religiosas muito dissemelhante da disposição de combate para com a Igreja Católica. Essas comunidades minoritárias, sobretudo as que seguiam o cristianismo reformado, eram suas aliadas naturais na luta contra o catolicismo romano, que gozava de um autêntico monopólio religioso» (Maria Lúcia de Brito Moura – *A Guerra Religiosa na Primeira República. Crenças e mitos num tempo de utopias*. Lisboa: Editorial Notícias, 2004, p. 137).

<sup>7</sup> Sendo que estes designios são parte integrante do Manifesto do Partido Republicano Português de 1891.

actividade política militante, de apoio à causa republicana<sup>8</sup>. Baptizado na Igreja Católica Romana e formado, nos primeiros anos, numa escola de Jesuítas, o pastor recordaria mais tarde a precariedade desse período da sua formação, lembrando em relação à sua infância:

«Frequentei uma escola elementar onde era ministrada instrução gratuita por Jesuítas, para fazer concorrência, como agora sei, à nossa própria escola existente nas proximidades. A educação que ali recebi foi precária, supersticiosa e anti-protestante [...] na escola ganhei um prémio que eu nunca poderei esquecer. Foi um livro lindamente encadernado que me foi oferecido porque fui o primeiro a decorar o “catecismo contra os protestantes”»<sup>9</sup>

A sua formação acabaria por ser completada e desenvolvida através do auto-didactismo que cultivou ao longo da vida. Tendo saído da escola aos nove anos, começou a trabalhar como caixeiro e depois como tipógrafo na *Tipografia Comercial Portuense*. No seguimento da aproximação em relação à Igreja Metodista, no Porto, a sua conversão resultaria também na decisão de dedicar a sua vida à «obra evangélica».

Depois do seu casamento, com Júlia Amélia Moreira da Silva, em 1890, na Igreja Metodista do Mirante, Alfredo da Silva fez a sua inscrição no Instituto Industrial e Comercial do Porto no ano lectivo de 1891/1892, e começou também, nesse último ano, a trabalhar como professor nas escolas primárias metodistas de Massarelos e do Mirante, tendo, em simultâneo com a sua actividade evangélica, estruturado uma carreira académica: foi, a partir de 1910 professor de língua inglesa no Instituto Industrial e Comercial do Porto; director do Instituto Comercial do Porto, depois da separação daqueles dois institutos, em 1918; docente de História Económica e Organização dos Transportes do depois denominado Instituto Superior do Comércio, a partir de 1919; e novamente director do Instituto Industrial e Comercial do Porto, aquando da (re)fusão dos mesmos, em 1924.

A sua carreira evangélica desenvolveu-se como igual dinamismo. Em 1893, a Junta Trimensal do Mirante – o órgão colectivo da Igreja – aprovou o reconhecimento de Alfredo da Silva como pregador leigo, com autorização para pregar e dirigir o culto nas igrejas locais e nas diversas missões metodistas. Dois anos depois, teria lugar a sua admissão como Ministro à prova<sup>10</sup> e quatro anos depois, reconhecidos os seus méritos e capacidades, teria lugar a cerimónia da sua orde-

<sup>8</sup> Para um conhecimento mais alargado da biografia de Alfredo Henrique da Silva veja-se a obra de Narciso Paulo Ferreira de Oliveira – *Alfredo Henrique da Silva: evangelizador de acção e cidadão do mundo*. Porto: FLUP, 1996.

<sup>9</sup> Albert Aspey – *Por este caminho*. S/l: Edição do Sínodo da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa, 1971, p. 446-447.

<sup>10</sup> Um estatuto e um período de probação que era exigido pela Sociedade Missionária Wesleyana, à qual as igrejas locais respondiam.

nação como Ministro, realizada a 6 de Novembro de 1898 na Igreja do Mirante. No âmbito da sua actividade como ministro evangélico, Alfredo da Silva centrou a sua acção na questão do ensino, sendo que a dinamização desse sector tinha sido, e continuava a ser, umas das maiores lutas do protestantismo em Portugal e, por conseguinte, uma das suas principais áreas de intervenção, fundamentada numa relação estreita que se estabelecia entre evangelização e alfabetização para a qual Alfredo da Silva chamou repetidamente a atenção nas poucas obras que publicou, defendendo que o cristianismo evangélico tinha um contributo a dar e um trabalho a realizar no seio da sociedade e da cultura portuguesas<sup>11</sup>. Aquele investimento na educação e na instrução foi complementado e em grande medida potenciado por actividades paralelas ao investimento escolar no sentido estrito.

Em 1894, Alfredo Henrique da Silva foi um dos fundadores da União Cristã da Mocidade (UCM)<sup>12</sup> no Porto, a primeira organização protestante para a juventude em Portugal, seguindo os sistemas de organização e acção desenvolvidos nas Young Men Christian Associations (YMCA) anglo-americanas. Perspectivada como um instrumento privilegiado de intervenção social e constituindo parte fundamental da dinâmica evangélica no país, a UCM centrou a sua actividade em torno de quatro vectores essenciais: o físico, o social, o espiritual e o vector intelectual, desmultiplicados na realização de conferências<sup>13</sup>, na organização de grupos de debate e na dinamização de um quadro alargado de actividades físicas. A constelação das UCM's, que progressivamente se multiplicaria pelo país, acabou por convergir num movimento de aliança que, com a realização do I Congresso das UCM's, no Porto em 1901, resultou na aprovação da constituição da Aliança Nacional das UCM's de Portugal, cujo Comité Nacional seria presidido precisamente por Alfredo da Silva. O empenho e a militância evangélica investidos nessas acções, proporcionaram momentos como o do Congresso de 1909, que seria lembrado por figuras como Eduardo Moreira<sup>14</sup> como o auge da capacidade organizativa e

---

<sup>11</sup> Prefaciando uma obra sobre João Wesley, Alfredo da Silva defenderia: «o factor mais determinante da actual situação portuguesa tem sido a religião. O duro cancro do analfabetismo, o espírito de intolerância, gerador de constantes revoluções, o pauperismo que resiste a toda a organização de assistência pública, a retrógrada divisão de classes, impedindo os benefícios duma democracia sã e provocando os excessos e desesperos das classes oprimidas, tudo isso tem a sua causa próxima ou remota no sistema religioso que predomina e que continuará a produzir os seus nocivos efeitos enquanto não for depurado ou substituído.» (José A. Fernandes – *João Wesley. O homem que no século XVIII mudou as correntes da história*. Prefácio de Alfredo Henrique da Silva. Porto: Tipografia Mendonça, 1927, p. 6).

<sup>12</sup> A primeira de várias Uniões que, mais tarde, e na sequência do IV Congresso, realizado em 1920, se passariam a designar como Associações Cristãs da Mocidade (ACM's).

<sup>13</sup> Alfredo da Silva, realizou, entre outras, conferências sobre: «O alcoolismo e os seus desastres» (1906); «A Tuberculose» (1908) e a «Assistência paternal e Mutualismo Operário» (1910).

<sup>14</sup> Eduardo Moreira (1886-1980) foi um dos pioneiros do movimento evangélico em Portugal, o que resulta não apenas da sua actividade como pastor protestante mas também como professor de Teologia, romancista, poeta, ideólogo e político. A sua acção enquanto erudito estendeu-se, ao longo dos seus noventa e quatro

de animação de Alfredo Henrique da Silva, enfatizando na mesma altura o modo como a história das UCM's estava:

«[...] cheia de iniciativas brilhantes, nomeadamente a dos cursos nocturnos para adultos analfabetos, onde várias centenas de operários e pequenos empregados aprenderam a ler e a escrever. Este esforço tão patriótico e filantrópico, para diminuir a vergonhosa percentagem do analfabetismo no nosso país [...]. Eram, afinal, filhas directas da Reforma quinhentista, criadora da instrução popular, essas iniciativas.»<sup>15</sup>

Em 1899 Alfredo da Silva ocuparia também o cargo de secretário da então recentemente criada Sociedade Protectora dos Animais, exercendo o cargo de presidente a partir de 1914, sendo que em 1942 seria nomeado como sócio honorário dessa mesma associação<sup>16</sup>.

Acumulando todas aquelas funções, o pastor metodista tomou-as, de facto, como parte da sua missão espiritual mas simultaneamente como obrigação patriótica, que, de acordo com o mesmo, era também o dever de um republicano. Essa simbiose é exemplarmente demonstrada num parágrafo da sua autoria:

«O bom republicano deve ser sinónimo de bom patriota; [...] o meu patriotismo não só tem saído quente e fervoroso nos milhares de conferências e discursos que tenho feito em todo o país, mas sempre o tenho mostrado por factos. Reconhecendo que o cancro do analfabetismo é o que tirava a vitalidade ao meu país, desde os meus tempos de estudante que me dei de alma e coração e por todas as formas ao derramamento da instrução. Fui o fundador, em Portugal, das Uniões Cristãs, para a educação integral da mocidade; criei aulas nocturnas e ensinei nelas gratuitamente milhares de operários e empregados de comércio e iniciei no meu país as conferências populares de vulgarização científica, com projecções

---

anos, aos campos da pregação evangélica, da intervenção jornalística, da criação literária, da investigação histórico-religiosa, da actividade municipalista e da intervenção política de natureza republicana.

<sup>15</sup> Eduardo Moreira – *História Breve dos Movimentos de Reforma Cristã em Portugal, a partir do século XVIII*. Lisboa: Publicação da Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958, p. 350). Sínteses posteriores, igualmente de origem protestante, definem a história da UCM e ACM's como preenchida por múltiplas «[...] acções de carácter intelectual e social que projectaram as vivências cristãs, típicas da grande ACM internacional, da realização *práxica*, na ajuda bem concreta à pessoa humana e à sociedade. Do DESPORTO e EDUCAÇÃO FÍSICA logo se passou à *Educação de adultos* [...]. A *conferência* humanística de divulgação e a criação de pequenas *bibliotecas* em Lisboa, Coimbra e Porto, contribuíram, num princípio de século, entre nós caracterizado por altíssimo grau de analfabetismo (e como sabemos o conceito de analfabetismo deve ser tomado em sentido lato), armas “aculturadoras” extremamente válidas» (David Freire – A. C. M.: *a história e as características de um movimento*. Lisboa: Aliança Nacional das A.C.M.'s de Portugal, 1979, p. 35).

<sup>16</sup> Entre outras acções, bateu-se desde o início do exercício dessas funções pela proibição das corridas de touros em Portugal, lançando um preito para que a República «nobre e generosa» acabasse de vez com «esses espectáculos bárbaros das touradas, tão pouco dignificantes para um Povo que tão evidentes provas está dando do seu ressurgimento» (*Relatório da Direcção da Sociedade Protectora dos Animais, do Porto*. Porto: Sociedade Protectora dos Animais, 1915, p. 8.)



luminosas, trabalhando ao mesmo tempo em tudo o que representava progresso e desenvolvimento para Portugal»<sup>17</sup>

Republicano convicto e membro do Partido Republicano Português, Alfredo da Silva destacou-se, entre todos os casos de adesões de protestantes ao ideário republicano, como o que mais investiu e acreditou no projecto republicano, autodefinindo-se como um dos «mais obscuros obreiros da Pátria Nova»<sup>18</sup>, tendo sucessivamente reclamado esse investimento como parte integrante do seu percurso. Tendo desenvolvido relações cordiais com Afonso Costa, com quem travou conhecimento na sequência de um comício republicano na cidade do Porto<sup>19</sup>, desenvolveu igualmente relações estreitas com os núcleos republicanos portuenses, designadamente com nomes como Amorim Carvalho, Basílio Teles, Germano Martins e Paulo Falcão. A esse propósito afirmava:

«[...] eu pertencia ao número daqueles que esperavam a redenção da Pátria pela República e desse regímen, que sempre tivera e tenho como regímen da verdade e de justiça, [...]. Talvez haja quem ache descabida aqui a declaração da minha fé republicana. Não o acho eu e até entendo que a devo testemunhar. Que eu nunca fui outra coisa senão republicano, embora respeitando sempre a todos para que me respeitem a mim, sabem-no os principais dirigentes do partido do Porto»<sup>20</sup>.

Com vista à ênfase da sua militância enquanto republicano e no seguimento daquela declaração, Alfredo Henrique da Silva citava todos os nomes com quem partilhara reuniões do núcleo republicano do Porto e lembrava ainda que os próprios monárquicos poderiam comprovar o empenho da sua militância, dado que, relatava, havia sido múltiplas vezes eliminado do recenseamento político por ser do conhecimento público que era republicano.

Pedro Castro da Silveira, por sua vez, em grande medida por via do casamento com Mary Chadwick Robinson (a 4 de Junho de 1895), integrou uma importante família de tradição protestante com um papel fundamental na economia e indústria da zona de Portalegre ao longo do século XIX<sup>21</sup>. Essa integração foi natural-

---

<sup>17</sup> Alfredo Henrique da Silva - *O Monstro da Escravatura. A minha defeza na campanha levantada a propósito da publicação do folheto Alma Negra*. Porto: Tipografia Mendonça, 1913, p. 13.

<sup>18</sup> Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 5.

<sup>19</sup> Tendo chegado inclusivamente a solicitar os serviços jurídicos deste aquando do caso de um indivíduo de Caminha, vítima de perseguição religiosa e cuja defesa Alfredo da Silva desejava delegar em Afonso Costa. (Cf. Narciso Paulo Ferreira de Oliveira – *Alfredo Henrique da Silva: evangelizador de acção e cidadão do mundo*, p. 111).

<sup>20</sup> Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 5.

<sup>21</sup> Pedro Castro da Silveira era genro de George Robinson (1815-1896/97?) e cunhado de George Wheelhouse Robinson (1857-1932) dois grandes industriais na região de Portalegre que haviam sido igualmente responsáveis pela introdução e formação de uma comunidade evangélica naquela zona.

mente decisiva na sua militância evangélica, criando igualmente as circunstâncias para que a sua actividade profissional se desenvolvesse para além daquela que tinha sido a sua formação inicial – na área da engenharia<sup>22</sup>, estruturando-se em torno de dois eixos essenciais. Um primeiro, relativo ao negócio de prédios rústicos no Alto Alentejo e à direcção e coordenação de alguns dos núcleos do estabelecimento industrial dos Robinson em Portalegre, designadamente na Fábrica Robinson de Cortiça («fábrica da rolha» como era então conhecida) que, desde 1835, ocupava o edifício de um antigo Convento de São Francisco e na qual trabalhavam, em 1900, cerca de 2000 operários. Um segundo, centrado na sua acção como responsável evangélico na Igreja Evangélica Portalegrense, funções cujo exercício delegaria posteriormente no seu filho – Jorge Robinson da Silveira, e que Pedro Castro da Silveira desempenhou concomitantemente com o cargo de director na Aliança da Juventude Evangélica Portuguesa<sup>23</sup> e na já referida União Cristã da Mocidade.

Castro da Silveira marcou presença, em 1909, no III Congresso Nacional das UCM's de Portugal, na Sociedade Portuguesa de Geografia, em Lisboa, participando simultaneamente da comemoração do 11.º aniversário da fundação da UCM em Lisboa (que tinha tido lugar em 1898) e juntando-se não apenas a Alfredo Henrique da Silva, mas também a outros pioneiros do protestantismo em Portugal como Eduardo Moreira, António Ferreira Fiador (1884-1970), Robert H. Moreton (1844-1917), Joaquim dos Santos Figueiredo (1865-1937) e Henrique Maxwell Wright (1849-1931).

Em Portalegre, as práticas evangélicas de natureza presbiteriana tinham sido introduzidas e dinamizadas pela família Robinson que, não se cingindo ao culto privado, desenvolveu uma efectiva, e substancialmente eficaz, acção proselitista. Depois de iniciada a sua actividade de pregação em Portalegre e da concretização do projecto de aquisição, em 1884, de um espaço, anteriormente destinado à dramaturgia – o teatro Emília das Neves, transformado, em 1889, numa casa de culto evangélico, a família Robinson proporcionou e dinamizou a conversão de uma parte significativa do operariado portalegrense, sendo que, por essa via, a consolidação da sua presença enquanto comunidade naquela região foi também fortalecida<sup>24</sup>. Em 1905, aquando da formação da primeira Junta Administrativa da Igreja, Pedro Castro da Silveira e George Robinson integraram este órgão.

Porém, aquela dinâmica prosélita não resultou, contrariamente ao sucedido noutras regiões do país, num conflito aberto com a maioria católica romana. Tendo exercido, efectivamente uma influência ideológica e espiritual sobre parte

<sup>22</sup> Tendo inclusivamente colaborado no projecto de construção do túnel do Rossio, levado a cabo entre 1870 e 1890.

<sup>23</sup> Uma associação criada em 1926.

<sup>24</sup> A este propósito e para o estudo deste contexto veja-se a obra de António Ventura – *Entre a República e a Acrácia. O pensamento e a acção de Emílio Costa (1897-1914)*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

substancial do operariado de Portalegre, Castro da Silveira e George Robinson lideraram, simultaneamente, um processo de conciliação em relação à Igreja Católica Romana, designadamente pela via da co-participação nas acções de beneficência subvencionadas pela mesma. Ao mesmo tempo, a comunidade protestante impulsionou, autonomamente, um conjunto de iniciativas que potenciaram a sua integração ampla na sociedade portalegrense, nomeadamente através da criação da escola bíblica dominical, de duas instituições de ensino primário e da promoção de dias festivos capazes de reunir toda a cidade.

Exemplos dessa influência da família Robinson em Portalegre, designadamente junto da população operária, foram algumas das ocasiões noticiadas n’*O Distrito de Portalegre*, o principal órgão de imprensa do distrito<sup>25</sup>, como é o caso da comemoração da maioridade de George Milner Robinson (sobrinho, por afinidade de Castro da Silveira)<sup>26</sup>. Estavam presentes nas festividades cerca de 1600 pessoas<sup>27</sup> e descrevia-se:

«O fim da sua realização [...] um coração de pai que aperta a si os milhares de corações dos seus operários, companheiros da sua vida, cooperadores da sua fortuna. [...] Às muitas benemerências devidas à ilustre família Robinson, Portalegre tem agora de acrescentar mais, esta, com um relevo excepcional, de grande ensinamento [...] tudo foi posto no mesmo pé de igualdade, desde o mais humilde moço de recados até os primeiros mestres de oficina. [...] Patrões e operários não se devem distinguir senão tanto quanto é exigido pelas necessidades de disciplina. Cooperam todos.»<sup>28</sup>

Acrescentando-se nessa descrição detalhada que «À uma hora da tarde fechou a fábrica das rolhas do Largo de S. Francisco e os outros estabelecimentos industriais da família Robinson. Castro da Silveira cunhado do sr. Weelhouse Robinson, mandou também, ao meio-dia que os seus operários largassem o trabalho»<sup>29</sup>. Surgia como evidente na imprensa local e regional que a família de Castro da Silveira era perspectivada como promotora da assistência, da filantropia e da cooperação entre patrões e operários.

Simultaneamente, aquela integração progressiva e plena de resultados na sociedade portalegrense proporcionou também o estabelecimento de relações estreitas entre representantes do cristianismo evangélico e a rede política republicana, sendo

---

<sup>25</sup> Um periódico que manteve uma longa história, tendo terminado em 2010.

<sup>26</sup> No artigo «Grandiosa Comemoração» que ocupava as duas primeiras páginas inteiras d’*O Distrito de Portalegre*, Ano 20, nº 1.012, 11 Janeiro 1903, p. 1-2.

<sup>27</sup> A título de curiosidade interessa referir que o representante d’*O Distrito de Portalegre* na festa foi António Lino Neto, uma figura essencial no futuro Centro Católico Português e com uma importante influência no catolicismo português como um todo, à altura redactor daquele jornal.

<sup>28</sup> *O Distrito de Portalegre*, Ano 20, nº 1.012, 11 de Janeiro de 1903, p. 1.

<sup>29</sup> *O Distrito de Portalegre*, Ano 20, nº 1.012, 11 de Janeiro de 1903, p. 2.

que o percurso de Pedro Castro da Silveira foi exemplo disso mesmo, declarando-se como membro do Partido Republicano Português e chegando inclusivamente a liderar a lista do partido às eleições municipais de 1908. A sua aproximação ao quadro ideológico republicano surgiu essencialmente como resultado de um concerto entre os desideratos relativos à sua condição de membro de uma comunidade evangélica e os propósitos da comunidade operária que sempre procurou acompanhar. Nesse sentido, participou activamente na teorização e concretização de projectos marcantes na região do Alto Alentejo.

Foi um dos fundadores da *Associação dos Bombeiros Voluntários de Portalegre*, criada em 1899, tendo sido inclusivamente o primeiro comandante da instituição e, em 1903, co-fundou com George Wheelhouse Robinson a sua própria Corporação de Bombeiros Privativos. Motivado por um debate prolongado (desde 1903) sobre a necessidade de prestação de cuidados aos filhos das operárias das fábricas que co-dirigia, promoveu e patrocinou a criação, em 1905, da Creche João Baptista Rolo (um conterrâneo de Portalegre), construída na propriedade da Fábrica Robinson<sup>30</sup>. Fizeram ambos, juntamente com o Governador Civil e representantes municipais, parte da mesa no dia da inauguração da Creche e tiveram um importante papel ao nível do financiamento da mesma.<sup>31</sup>

Pedro Castro da Silveira esteve também entre os fundadores da *Sociedade União Operária* e do *Montepio Operário em Portalegre*, entre 1905 e 1906, tendo sido, nesse contexto, um dos responsáveis pelo estabelecimento do descanso semanal do operariado industrial e agrário e pela defesa das pensões de reforma desses mesmos trabalhadores.

Estas problemáticas foram, de facto, parte integrante de uma discussão alargada que, entre 1905 e 1906, se dinamizou em Portalegre sobre a questão fundamental da «beneficência pública». Centrados na preocupação com o «bem-estar social», convidaram-se os principais elementos da representação social de Portalegre a reunirem-se em casa dos Robinson para discussão do tema, com vista à prossecução de um projecto de combate à mendicidade e à miséria, definidas como o «horroroso cancro da civilização dos nossos tempos»<sup>32</sup>, e à construção de um albergue para inválidos do trabalho. Daí surgiria a *Associação Protectora dos Pobres*, cujo processo de configuração foi co-delineado por Castro da Silveira e

<sup>30</sup> Referia-se n' *O Distrito de Portalegre* a propósito da inauguração da mesma (a 6 de Abril de 1905): «À grande obra congregou-se também o importante industrial sr. George Wheelhouse Robinson, que mais uma vez patenteou o seu entranhado amor pela cidade de Portalegre e pelas classes trabalhadoras.» (*O Distrito de Portalegre*, Ano 22, n.º 1.244, 9 de Abril de 1905, p. 1).

<sup>31</sup> Descrevia-se na imprensa como «Em seguida o sr. Robinson entregou as escrituras da casa ao sr. presidente, dirigindo-se depois todos para o edifício da Creche. Chegados ali, a esposa do sr. George Robinson, que dava o braço ao sr. governador civil, tomou a chave de uma salva de prata que era conduzida por um criado do sr. Silveira, e abriu a porta principal do edifício da Creche, que foi depois visitado por grande número de circunstantes.» (*O Distrito de Portalegre*, Ano 22, n.º 1.244, 9 de Abril de 1905, p. 2).

<sup>32</sup> *O Distrito de Portalegre*, Ano 22, n.º 1.297, 15 de Outubro de 1905, p. 1.

cujo programa estatutário foi firmado em 1905. Substancialmente influenciada pelos modelos da Alemanha, Inglaterra, França e Itália e pelo sistema beneficiário *Elberfeld*, de inspiração bíblica<sup>33</sup>, a Associação Protectora dos Pobres, noticiava-se a 10 de Janeiro de 1906, propunha-se:

«[...] acabar de vez com esses espectáculos vergonhosos, que diariamente observamos pelas ruas da cidade. Os mendigos, uns por necessidade, outros por vício, não se exibirão por aí num cortejo desolador [...] esperando que um criado lhes venha entregar os míseros 5 réis. Não, isso há-de acabar! [...] Grandes e pequenos formarão o grande núcleo, e à sua frente caminhará o grande apóstolo da caridade, o sr. George Robinson, o iniciador de tão altruísta ideia, [...]. A santa e piedosa associação vai decerto extinguir muitas dores, enxugar muitas lágrimas, levar o conforto a muitas famílias [...].»<sup>34</sup>

Importa, porém, referir que em todos estes artigos nunca se refere que a família Robinson e Silveira é protestante, apesar de não raramente surgirem elogios claros à sua prática cristã e de se multiplicar uma adjectivação com conotação religiosa. O mesmo não invalida, no entanto, que não fosse conhecido que a família de Castro da Silveira era evangélica e que esse facto não representasse, para alguns, um problema. Exemplo claro dessa apreensão foi o facto de o dia em que foram publicados os Estatutos da *Associação Protectora dos Pobres* – a 11 de Março de 1906, ter sido precisamente o mesmo dia em que se decidiu publicar na primeira página d’*O Distrito de Portalegre*, um longo artigo, assinado com um pseudónimo (*Jeremias*), «A favor dos operários de Portalegre», onde se apelava vigorosamente à criação do Círculo Católico de Operários na cidade, defendendo-se:

«Existe no mundo uma classe muito nobre e muito simpática, não só pela sua origem, mas pelos relevantes serviços que presta à sociedade; uma classe, que desde a segunda metade do século XIX, tem dado lugar a questões palpitantes, como é a questão social. É a classe operária. [...] É uma questão importante, e tanto assim que Leão XIII de saudosa memória

<sup>33</sup> George Robinson e Pedro Castro da Silveira foram influenciados pela leitura da obra *Cities and Citizens: Or, Britain's next campaign*, de Julie Sutter, publicada em 1903, e onde se defendia precisamente a aplicação do sistema de Elberfeld à Grã-Bretanha. A família Robinson defendia a sua aplicação a Portalegre. Elberfeld era uma cidade industrial da Prússia Renana, onde Daniel von der Heydt, influenciado pela leitura da Bíblia, desenvolveu a ideia de um sistema beneficiário onde, «[...] os cidadãos de vida económica mais desafortunada devem tomar sobre si o encargo de velar pelo bom destino dos cidadãos pobres, não com esmolas dadas sem fim conhecido, mas com recursos que levem um a comprar a máquina de que careça para o estabelecimento de uma indústria, outro a ser recebido numa casa de educação para que se revele tendências, aquel'outro a mudar o rumo da sua actividade num sentido mais produtivo, e est'outro a não se ver nunca sem meios de trabalho remunerador: a mendicidade torna-se assim um crime dos mais revoltantes, e a invalidez vai acolher-se, confiada, à protecção dos asilos.» (*O Distrito de Portalegre*, Ano 22, n.º 1.297, 15 de Outubro de 1905, p. 1). A família Robinson não só promoveu a discussão desse sistema através da imprensa regional como proporcionou a leitura daquela obra aos demais participante naquela discussão alargada.

<sup>34</sup> *O Distrito de Portalegre*, Ano 23, n.º 1.322, 10 de Janeiro de 1906, p. 1.

na sua Encíclica *Rerum Novarum* apresenta sabiamente o modo de a resolver. São os Círculos Católicos de operários o único meio e o mais eficaz que põe termo a esta questão.»<sup>35</sup>

Sendo clara a defesa do lugar do catolicismo romano no tratamento daquelas matérias, que em Portalegre extravasou claramente o campo de acção da Igreja Católica Romana, o artigo evidenciava igualmente uma crítica às alternativas que, naquela região, eram proporcionadas aos sectores operário e da juventude, numa postura claramente condenatória da influência da comunidade protestante nessas duas áreas, afirmando: «[...] estes operários e estas crianças assim, envenenadas pelo vírus da incredulidade, são arrastadas para as escolas de onde irradia uma luz que cega e uma força que aniquila [...] É necessário que o clero desta cidade trabalhe para a fundação do Círculo Católico, donde resultarão grandes vantagens para a classe operária, que encontrará no Círculo não só o bem material, [...], mas também o bem moral»<sup>36</sup>. Existia nitidamente um problema de concorrência que não se cingia ao campo religioso e doutrinal, mas que naturalmente se expandia para a esfera prática e para a concretização de diferentes militâncias.

No que diz respeito aos casos específicos de Pedro Castro da Silveira e Alfredo Henrique da Silva existiu, em relação ao primeiro, uma justaposição clara da questão social à questão religiosa na integração no universo republicano e, relativamente ao segundo, adicionava-se ainda a essas duas questões fundamentais a questão política e ideológica. Ambos prolongaram a sua militância activa durante o período de implantação da República e ao longo do desenvolvimento do regime.

Na sequência da instauração do novo regime e das primeiras, e céleres, tomadas de posição legislativas, os órgãos governamentais da I República promoveram a imagem da Pátria regenerada como única crença colectiva, visando, desde logo, e simultaneamente, estimular a redução da influência do catolicismo romano junto da população portuguesa e o desenvolvimento de um culto cívico, próprio e oficial.

Aquele investimento inaugural de natureza regeneradora foi larga e positivamente acompanhado pelas comunidades protestantes. Marcando presença na cerimónia do içar da bandeira nos Paços do Concelho do Porto, a 6 de Outubro de 1910<sup>37</sup>, Alfredo Henrique da Silva participaria inclusivamente na promoção activa do prestígio do regime republicano.

<sup>35</sup> *O Distrito de Portalegre*, Ano 23, n.º 1.339, 11 de Março de 1906, p. 1.

<sup>36</sup> *O Distrito de Portalegre*, Ano 23, n.º 1.339, 11 de Março de 1906, p. 1.

<sup>37</sup> Alfredo Henrique da Silva lembrava como «Depois de partilhar das ansiedades de todos os republicanos nesses três dias memoráveis de 3 a 5 de Outubro, durante os quais estivemos no Porto quase sem nada saber do que se passava em Lisboa, depois de gozar também essa hora inolvidável em que dos Paços do Concelho foi proclamada, no dia 6, a vitória da República e içada ali a histórica bandeira verde e vermelha do 31-de-Janeiro, dei-me a pensar no que poderia fazer para promover o prestígio da Republica» (Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 15).

Três dias depois da implantação, o Comité Nacional das Uniões Cristãs da Mocidade, presidido precisamente por Alfredo da Silva emitiu um telegrama dirigido a Teófilo Braga congratulando-se pelo triunfo da revolução republicana e procedendo ao esclarecimento das expectativas das comunidades protestantes sobre a resolução da questão religiosa. A 20 de Outubro de 1910, o pastor metodista foi um dos representantes das Igrejas protestantes portuguesas a deslocar-se a Lisboa com o objectivo de cumprimentar Teófilo Braga e Afonso Costa pelo advento do regime e de solicitar o empenhamento do ministério da Justiça na revogação dos desígnios legislativos que penalizavam os crentes evangélicos e limitavam o desenvolvimento das suas comunidades<sup>38</sup>. Participando daquela promoção, a imprensa evangélica publicou vários artigos de opinião relativas às transformações políticas no país, chegando inclusivamente, nalguns casos, a transcrever para as suas páginas alguns dos conteúdos do programa do Partido Republicano<sup>39</sup>.

Alfredo da Silva reclamava inclusivamente o seu contributo na lei do registo civil (de 20 de Fevereiro de 1911), confidenciando a Eduardo Moreira, numa carta de 28 de Fevereiro de 1911: «Ainda a semana anterior à passada estive 4 dias e 4 noites a trabalhar sem cessar, revendo a pedido do ministro da justiça, o projecto do Código do registo Civil. Foram 4 dias de trabalho fatigante, mas dou graças a Deus por isso, pelas vantagens e facilidades que foram introduzidas no Código de minha iniciativa»<sup>40</sup>, considerando também em artigos publicados pouco tempo depois, no semanário republicano *A Montanha*, que a Lei do Registo Civil funcionaria como a «emancipação» das comunidades protestantes.

O pastor metodista desenvolveu também activamente um projecto plenamente integrado naquele plano de moralização que a I República procurou, nas suas primeiras medidas, implementar, dedicando-se à causa da luta contra a escrava-

<sup>38</sup> Transmitindo como objectivos: a revogação do artigo 130.º do Código Penal; a legalização das igrejas e corporações culturais; a secularização dos cemitérios; a livre edificação de templos e a isenção de cóngrua aos não católicos.

<sup>39</sup> As primeiras reacções dos representantes das comunidades reformadas foram, efectivamente, bastante positivas. O desestabelecimento do catolicismo romano como religião do Estado constituía um passo fundamental na instauração da liberdade de cultos e na integração das denominações evangélicas na sociedade portuguesa e o entusiasmo protestante tinha inclusivamente ecos internacionais. No *The Protestant Observer*, na Grã-Bretanha, anunciava-se: «Religious liberty has been proclaimed, leaving each church to profess and teach its own doctrines without let or hindrance. Members of the Government have expressed the pleasure of having been able to secure to Protestants the “free field and no favour” that we always desire» (Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1911, Anexo ao ofício nº93) O artigo acrescentava ainda a descrição do encontro entre Alfredo Henrique da Silva e Afonso Costa, onde o primeiro tinha tido oportunidade de falar com o ministro no sentido de o congratular pelo sucesso da revolução e tinha sido surpreendido pelo facto de, antes mesmo de lhe transmitir essas congratulações, Afonso Costa ter avançado para ele e, de acordo com o periódico evangélicos, exclamado: «Eu congratulo-vos (Protestantes)! Agora têm um campo aberto para trabalhar!» («I congratulate you (Protestants)! Now you have an open field for work!» - Arquivo Histórico Diplomático – MNE – Correspondência, 1911, Anexo ao ofício nº93)

<sup>40</sup> Narciso Paulo Ferreira de Oliveira – *Alfredo Henrique da Silva*, p. 113.

tura. Definindo a questão como uma «mancha» no nome de Portugal, o pastor empenhou-se no esclarecimento do Governo acerca desse problema e na sequência dos contactos estabelecidos com o ministro do Fomento - António Luiz Gomes e com Afonso Costa, cooperou na criação da Sociedade Anti-Esclavagista, desempenhando o cargo de secretário nessa organização durante os anos de 1910 e 1911. Durante esse período, traçou como objectivos: o esclarecimento da opinião pública sobre a questão; a demonstração, a nível internacional, de que os portugueses eram anti-esclavagistas e, portanto, civilizados; e o estabelecimento de relações com sociedade congêneres no estrangeiro, integrado num plano de esclarecimento das reformas desenvolvidas. A prossecução desse projecto, com resultados significativos, trouxe também alguns dissabores a Alfredo da Silva, destacado como alvo de algumas críticas por parte dos sectores monárquicos, que o acusaram de liderar um plano de censura contra práticas coloniais portuguesas e, em última instância de protagonizar uma campanha contra Portugal. Reagiu, a esse respeito, declarando:

«Evidentemente, é um mal este contínuo levantar de suspeições contra os homens que lutaram pela República e que nela têm responsabilidades. Quem bem atentar no presente momento histórico talvez tenha, como eu, de concluir que esse é o plano dos inimigos do regímen: Para inutilizar a República basta inutilizar os seus homens. Chegou agora a minha vez [...] reconheço bem as minhas responsabilidades, contraídas antes e depôs do 5 d'Outubro.»<sup>41</sup>

Procuraria ainda refutar estas acusações com a denúncia de que monárquicos, jesuítas e roceiros cooperavam na luta contra o progresso que a República procurava executar<sup>42</sup>.

Quando, a 20 de Abril de 1911 foi aprovada a Lei da Separação do Estado das Igrejas, Alfredo da Silva integrou o grupo daqueles se dividiram entre o entusiasmo e a inquietação. Manifestou, desde logo, alguma surpresa pelo facto de, ao contrário do que afirmava ter sido acordado com Afonso Costa, e contrariamente ao que tinha acontecido com a lei do registo civil, aquele não lhe ter enviado o projecto da Lei da Separação. Reagindo a essa ausência, Alfredo da Silva dirigiu, a 22 de Abril, uma carta a Pedro Castro da Silveira informando-o de que se tinha deslocado a Lisboa, ao Ministério da Justiça, com o objectivo de solucionar aquela questão, mas que não tinha tido sucesso. Avançou então com a proposta de que os protestantes se preparassem devidamente, uma vez que, afirmava: «[...] creio

<sup>41</sup> Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 5.

<sup>42</sup> Referia a esse propósito: «Acho mesmo que os despeitados monárquicos, os maus roceiros e os bons jesuítas podem formar até uma trindade admirável. [...] enquanto eu tiver um sopro de vida, hei-de dedicá-lo à minha Pátria, para a libertar de tudo o que a manche e lhe tolha o progresso, ou seja a monarquia com os seus erros, ou o jesuitismo com as suas mentiras, ou a escravatura com as suas vergonhas!» (Alfredo Henrique da Silva – *O Monstro da Escravatura*, p. 34-35).



que podíamos contar com a boa vontade do ministro da Justiça. Estou convencido que não teve intenção de nos agravar.»<sup>43</sup>. Movido pela expectativa em relação às virtualidades e efeitos da aplicação da Lei da Separação, conduziu então um processo de clarificação.

A Junta Trimensal da Igreja Evangélica do Mirante reuniu-se a 24 de Abril de 1911 e 8 de Junho do mesmo ano, com vista à discussão das medidas governamentais. No primeiro desses encontros, a comunidade metodista, liderada por Alfredo da Silva, concluiu que existia alguma incompatibilidade entre o Decreto-Lei e os princípios e aspirações dos cristãos evangélicos, não deixando no entanto de reforçar o voto de confiança depositado no Governo republicano no sentido da construção de uma sociedade e de uma cultura legislativa mais aberta e tolerante, prevendo-se inclusivamente que o mesmo atentaria às posições da comunidade evangélica portuguesa.

O conjunto desses objectivos e pedidos de esclarecimento foi sistematizado no *Memorial das Igrejas Protestantes a propósito da Lei de Separação da Igreja do estado*, apresentado a Bernardino Machado a 16 de Junho de 1911. Começando com um conciso sumário da história e das ambições das Igrejas evangélicas em Portugal, acompanhado de uma breve listagem da oposição que tinham enfrentado, o *Memorial* estruturava-se em torno da enfatização da necessidade da lei ser devidamente interpretada, sob pena de se manter uma situação de desigualdade para as Igrejas protestantes. Efectivamente, mantendo à disposição da Igreja católica os templos e outros bens e colocando simultaneamente sérios obstáculos à prossecução de actos de culto, a lei potenciava, pelo menos aparentemente, a manutenção da sustentação de uma certa situação privilegiada da Igreja católica<sup>44</sup>. Da análise desse problema resultou, por parte da delegação protestante, a proposta de um conjunto de medidas que se considerava poderem contribuir para o equilíbrio da pluralidade religiosa e para a efectivação da liberdade de culto, designadamente: o reconhecimento da possibilidade das corporações encarregues do culto evangélico terem fins de instrução, a autorização do exercício da religião aos ministros reformados de nacionalidade estrangeira, a permissão de realização de conferências evangélicas em qualquer espaço, e a possibilidade de aquisição das propriedades onde se encontravam os templos evangélicos (que, por imposição da lei anterior, estavam em nome individual). Os campos do ensino e das conferências e o apoio da missionação estrangeira eram elementos fundamentais na dinamiza-

---

<sup>43</sup> Narciso Paulo Ferreira de Oliveira – *Alfredo Henrique da Silva*, p. 114.

<sup>44</sup> De facto, a situação revelou-se um tanto equívoca, na medida em que se os protestantes denunciavam a manutenção de um sistema desigual, os católicos, partilhando essa caracterização, consideravam-na, no entanto, favorável às comunidades reformadas, visto que o rigor do cumprimento da lei em relação aos mesmos era diametralmente oposto, denunciavam, em relação à benevolência demonstrada para com os protestantes.

ção do universo protestante, pelo que surgiam naturalmente como preocupações prioritárias naquela listagem.

Pedro Castro da Silveira participou também activamente no debate que se desenvolveu no interior das Igrejas protestantes portuguesas sobre a Lei da Separação, partilhando das posições de Alfredo Henrique da Silva e investindo igualmente no esclarecimento da classe política em relação às idiossincrasias das comunidades evangélicas e na luta por uma integração plena das mesmas na sociedade portuguesa.

Porém, em rigor, a resposta do regime republicano em relação à *questão religiosa*, estruturada sobre a instituição da liberdade de culto, mas, simultaneamente, sobre a promoção de uma religiosidade cívica e a projecção de uma sociedade idealizada, correspondeu fundamentalmente a um plano regenerativo que aspirava à extirpação das mediações tradicionais do seio da sociabilidade e da cultura portuguesas, na medida em que aqueles elementos mediadores eram entendidos como instrumentos do conservadorismo e do reaccionarismo, visando-se a substituição dos mesmos por mecanismos e interlocutores surgidos do campo da cultura republicana, tomada como representante do progresso e do patriotismo.

Não tendo tido a capacidade de se efectivar como projecto congregador, a I República acabou, naturalmente, por dar lugar a múltiplos posicionamentos críticos e reacções de desilusão, inclusivamente no interior dos núcleos protestantes. Porém, líderes como Alfredo Henrique da Silva e Pedro Castro da Silveira mantiveram-se fiéis ao ideário republicano mesmo depois da instauração da República e de algumas das experiências decepcionantes que a mesma propiciou, reafirmando a sua confiança nas realizações da mesma. Durante a I República, Castro da Silveira integrou a Comissão Municipal de Portalegre e desempenhou o cargo de Governador Civil substituto, tendo militado, entre 1912 e 1918, no Partido Republicano Evolucionista, acabando por abandonar a actividade política após a morte de Sidónio Pais. Alfredo Henrique da Silva, por sua vez, integrou o executivo municipal do Porto entre Março de 1911 e 1913 e com a entrada de Portugal na I Guerra Mundial, empenhou-se na colaboração activa com os diversos governos republicanos na assistência ao Corpo Expedicionário Português em território francês<sup>45</sup>. Em Setembro de 1917 acabaria inclusivamente por se deslocar ao Reino Unido e a França participando nas actividades das organizações do *Triângulo Vermelho* inglês, francês e norte-americano e garantindo que as mesmas prestassem serviços de apoio aos soldados portugueses que caracterizava como estando abandonados. Depois do seu regresso a Portugal, em Dezembro de 1917, promoveu as diligências, junto do ainda Presidente da República Bernardino Machado e, posteriormente, junto de Sidónio Pais, para que se desencadeasse o

<sup>45</sup> A este propósito veja-se o estudo essencial de Maria Lúcia de Brito Moura – *Nas Trincheiras da Flandres. Com Deus ou sem Deus, eis a questão*. Lisboa: Colibri, 2010.

processo de estruturação do *Triângulo Vermelho Português* em França, sendo que esta organização seria responsável pela criação de centros de informação e de apoio ao Corpo Expedicionário Português. No final da guerra, conseguiria ainda que se erguessem três pavilhões da mesma associação em quartéis militares portugueses, no Porto e em Lisboa. Alfredo Henrique da Silva seria agraciado, a 21 de Setembro de 1922, pelo Governo da República, por proposta do Governo Civil do Porto, com o Grau de Oficial da Ordem de Cristo.

A militância evangélica surgiu então como motor estruturante nos percursos dinâmicos de Alfredo Henrique da Silva e de Pedro Castro da Silveira, cuja motivação religiosa proporcionou uma conexão estruturada não apenas com os campos da cultura e da beneficência, mas também, e em grande medida por essa via, com os universos político e socioeconómico. Ambos desempenharam um papel fundamental na interlocução das comunidades protestantes com a sociedade portuguesa, onde progressivamente, se abriam espaços para a afirmação de novos elementos dinamizadores de uma concorrência mais alargada e promotores de um processo de secularização que desde então se manteve em constante construção.



---

## INTERVENÇÕES MÉDICO-LEGAIS DE MILITANTES CATÓLICOS (c. 1880-c. 1920) – EM TORNO DE JERÓNIMO DA CUNHA PIMENTEL E ANTÓNIO LINO NETO

TIAGO PIRES MARQUES

Na articulação entre historiografia e ciências sociais, os métodos biográficos são particularmente adequados para abordar alguns problemas históricos de ordem geral. Pierre Bourdieu, por exemplo, defendeu que a biografia, desde que liberta daquilo a que chamou de *ilusão biográfica*, permite construir *trajectórias*, no sentido de série de posições sociais ocupadas por um dado actor ao longo de uma parte da sua vida<sup>1</sup>. Se dotada de um grau importante de representatividade relativamente a um sector social ou geracional, a biografia singular remete, sem prejuízo do concreto, para uma entidade colectiva, e logo, para uma história social. Porém, a biografia pode, inversamente, revestir-se de valor heurístico por subtrair um percurso ou uma situação singular a uma tipicidade sociológica. Neste caso, a perspectiva biográfica coloca em evidência uma configuração de possibilidades, a princípio insuspeitada, dentro de uma determinada situação colectiva. Idealmente, o método biográfico captará, no seu objecto, a tensão entre os elementos colectivos e singulares da trajectória, a sua tipicidade e as suas aberturas. Neste caso, a análise biográfica de uma vida colocará em evidência a dependência dos elementos estruturantes da situação colectiva em que se situa o biografado relativamente a uma permanente actualização que, por se fazer necessariamente em contextos mutáveis, é sempre criativa. A biografia afigura-se-nos, pois, como um elemento útil, senão indispensável, para pensar as transmissões e transformações simbólicas.

É nesta perspectiva que procurarei caracterizar, mais do que o percurso, alguns elementos da *situação biográfica* de dois homens, intervenientes no espaço público português, nos finais do século XIX e, num dos casos, nas primeiras décadas do século XX. Os dois casos têm elementos significativos em comum: ambos foram

---

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu – L'illusion biographique. *Actes de Recherches en Sciences Sociales*. 62/63 (1986) 69-72. Para uma discussão epistemológica relevante do texto de Bourdieu, crítica do perigo da *ilusão objectivista* contrária, ver Yves Clot – L'autre illusion biographique. *Enquête, Biographie et cycle de vie*. Disponível em: <http://enquete.revues.org/document99.html>.

actores políticos, reclamando-se, na sua intervenção política e cívica, de uma fé e de uma identidade católicas; e ambos pensaram e projectaram a sua intervenção a partir do direito criminal e de alguns problemas colocados pelo desenvolvimento das ciências do *psiquismo*. Alicerçando-se numa hipótese anteriormente desenvolvida<sup>2</sup>, esta análise toma como ponto de partida a ideia de que estas disciplinas, articuladas no quadro das instituições penais, foram privilegiadas enquanto *lugar* de definição do humano e da sociedade num contexto histórico especialmente marcado por projectos políticos conflituantes (nomeadamente, católicos e republicanos). Por outro lado, pretende argumentar-se que, dentro do campo católico, a construção do Estado, de acordo com um modelo secular, e o correlativo desenvolvimento das profissões jurídicas, levaram à emergência de novas formas de militância religiosa. Enquadrando-se em duas gerações sucessivas, Jerónimo da Cunha Pimentel e António Lino Neto serão caracterizados como actores significativos de uma forma historicamente singular de militância católica.

### Jerónimo da Cunha Pimentel, o regenerador de «degenerados»

Uma nota biográfica informa-nos que Jerónimo da Cunha Pimentel nasceu em Vila Real, em 1842, e morreu em Braga, em 1898. Pertencia a uma família titulada, tendo herdado o título de Fidalgo Cavaleiro da Casa Real. Formou-se em Direito na Universidade de Coimbra em 1863, na geração de Antero de Quental, também nascido em 1842, e estudante em Coimbra pela mesma época, e à do amigo mais próximo de Antero, António de Azevedo Castelo Branco. Cunha Pimentel e este último teriam, a partir dos anos 80 do século XIX, um papel de relevo na reforma penitenciária em Portugal, ocupando sucessivamente a direcção da Penitenciária de Lisboa. Filiado no Partido Regenerador, teve, desde os seus tempos de Coimbra, uma intervenção activa nos periódicos da área de influência do Partido (o *Comércio de Coimbra*, *O Distrito*, *O Bracarense* e a *Regeneração*)<sup>3</sup>.

Cunha Pimentel foi eleito deputado, em 1868, pelo círculo de Sabrosa. Exerceu o cargo de Governador Civil de Braga entre 1881 e 1884. No ano seguinte, foi eleito par do Reino pelo mesmo distrito, tendo, em 1895, sido nomeado Par vitalício. Cunha Pimentel foi um Par participativo: entre 1886 e 1898, contam-se cerca de

<sup>2</sup> Tiago Pires Marques – Da personalidade criminosa ao criminoso perverso. Médicos, juristas e teólogos na crise do positivismo. *Ler História* (Outubro de 2007), p. 35-61.

<sup>3</sup> Pimentel, Jerónimo da Cunha. In *Dicionário Biográfico Parlamentar*. Vol. I. Coord. de Maria Filomena Mónica. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004, p. 589-590; consultou-se igualmente, Innocencio F. Silva – Jeronymo da Cunha Pimentel Homem e Vasconcellos. In *Dicionário Bibliographico Portuguez*. Tomo X. Lisboa: Imprensa Nacional, 1883.

150 intervenções, tendo ainda integrado múltiplas comissões. No conjunto das suas intervenções parlamentares, podemos destacar duas linhas de actuação<sup>4</sup>:

- 1) a defesa dos direitos e interesses do clero: a melhoria da dotação orçamental do clero (1890); defesa da acção das ordens religiosas nas colónias (1891); a apresentação, em nome do bispo de Angra do Heroísmo, da representação solicitando o restabelecimento das ordens religiosas em Portugal (1893); elaboração de um projecto de lei atribuindo a concessão do Convento dos Remédios em Braga às irmãs missionárias de Maria e à Câmara Municipal da mesma cidade (1896) (aprovado em 1898);
- 2) a reforma penitenciária e instituições psiquiátricas: durante a década de 90, altura em que presidia ao Conselho da Administração das obras de manutenção do Estado, empenhou-se na criação de hospitais e asilos para alienados e alienados-criminosos; foi, nomeadamente, o autor do projecto-lei autorizando o governo a construir uma enfermaria anexa à Penitenciária para criminosos alienados, medida cara à então chamada *Escola Italiana de antropologia criminal*.

A defesa das instituições católicas e o empenho na reforma da sociedade a partir das instituições asilares, nomeadamente penais e psiquiátricas, pontuaram de forma significativa também a sua intervenção profissional, na administração pública, e cívica. Em 1884, Cunha Pimentel criou o Asilo de Mendicidade de Braga, e, entre 1884 e 1898 (ano da sua morte), notabilizou-se como o primeiro director da Penitenciária Central de Lisboa. No plano da militância católica, devemos destacar a sua participação, em 1895, no Congresso Católico Internacional, realizado em Lisboa, com a comunicação *O movimento católico no fim do século XIX, em frente do socialismo e do anarquismo*. Nesta intervenção, defendeu a tese de que contra estas duas correntes, nascidas no contexto da modernidade, se observava, na década de 90, um renascimento do «espírito católico»<sup>5</sup>.

Uma personalidade histórica é, em boa medida, a memória que dela se constrói. Ora, a oração fúnebre que o Partido Regenerador dedicou a Cunha Pimentel, em 1898, colocava em evidência a sua dedicação à causa da regeneração dos criminosos, a expressão da sua fé religiosa em numerosos actos públicos e a convicção de que a fé católica era a única solução para os problemas económicos e sociais do país. Para Pimentel, dizia a oração fúnebre, a regeneração dos criminosos era um verdadeiro «apostolado». Este aspecto implicava que os criminosos podiam ser «regenerados», princípio que, à luz das teorias antropológico-criminais da época,

<sup>4</sup> Esta síntese foi elaborada com base na mesma entrada biográfica do *Dicionário Biográfico Parlamentar*.

<sup>5</sup> António Ribeiro dos Santos Viegas (Monsenhor) – *Oração fúnebre que nas Solenes exéquias celebradas na igreja dos Congregados em Braga, suffragando a alma do digno Par do Reino o Conselheiro Jeronymo da Cunha Pimentel Homem e Vasconcellos*. Braga: Typ. De J.M. de Souza Cruz, 1898, p. 13.

não se aplicava a uma parte significativa dos presos. Como é sabido, para Ferri, um dos elementos do triunvirato da antropologia criminal (com Lombroso e Garofalo), 40% dos criminosos eram «criminosos-natos»<sup>6</sup>. Vimos atrás que Pimentel foi um promotor activo de uma reforma do sistema penitenciário convergente com a escola italiana. A posição de Pimentel parece, pois, contraditória. Como podia Pimentel defender uma reforma institucional contestando, ao mesmo tempo, a teoria com a qual ela se fundamentava?

As referências históricas a Cunha Pimentel reflectem a ambiguidade do seu posicionamento. Assim, por exemplo, na oração fúnebre referida Pimentel era apresentado, em harmonia com as teses oficiais católicas, como opositor do determinismo antropológico de Lombroso<sup>7</sup>. Este facto não podia deixar de surpreender aqueles que viam em Cunha Pimentel, juntamente com o seu sucessor no cargo de director da Penitenciária, o principal promotor das noções e medidas da escola de Lombroso em Portugal. Para Ferreira-Deusdado, por exemplo, um pedagogo crítico das teses positivistas, no Congresso Jurídico de Lisboa, em 1889, os dois juristas teriam alinhado do lado da antropologia criminal italiana, negando o princípio geral da responsabilidade e defendido a indeterminação das penas. Em vez de graduado em função da culpa subjectiva, como mandava a escola clássica e a teologia católica, o castigo deveria pautar-se pelo critério pragmático da gravidade do dano causado à sociedade e do perigo representado pelo criminoso<sup>8</sup>.

Por outro lado, nos três relatórios que Pimentel assinou na qualidade de director da Penitenciária, várias passagens assinalam a adesão às teorias lombrosianas. Com efeito, Pimentel, evocando as teorias da degenerescência e do atavismo, descrevia o delinquente típico como um «anormal». Numa dessas passagens, por exemplo, citando Giuseppe Sergi (um dos grandes nomes da escola italiana), Jerónimo da Cunha Pimentel teorizava que, na «luta incessante pela existência», prevaleciam normalmente aqueles com melhores condições orgânicas, garantindo-se assim o progresso da raça. No entanto, determinados factores ambientais ou certos comportamentos (o alcoolismo ou os «prazeres venéreos», por exemplo), podiam introduzir na descendência um elemento degenerativo, fazendo-a recuar em vez de progredir.<sup>9</sup>

Ao mesmo tempo, a intervenção penal deste católico revela elementos dissonantes do lombrosianismo, nomeadamente o regime penitenciário adoptado

<sup>6</sup> Renzo Villa – *Il deviante e i suoi segni. Lombroso e la nascita dell'antropologia criminale*. Milão: Franco Angeli, 1985, p. 33.

<sup>7</sup> António Ribeiro dos Santos Viegas (Monsenhor) – *Oração fúnebre que nas Solenes exéquias celebradas na igreja dos Congregados em Braga ...*, p. 18.

<sup>8</sup> Ferreira-Deusdado – *Estudos sobre criminalidade e educação: philosophia e anthropagogia*. Lisboa: Impr. de Lucas Evangelista Torres, 1889, p. 7-8.

<sup>9</sup> Jeronymo da Cunha Pimentel – *Penitenciaria Central de Lisboa. Relatorio [...] relativo ao Anno de 1887*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1890, p. 92-93.



e por ele defendido. Baseado no isolamento celular, segundo o modelo filadelfiano de inspiração religiosa (Quaker), a Penitenciária de Lisboa funcionou, nas suas primeiras décadas, no pressuposto de que o isolamento completo dos presos levava à introspecção, ao arrependimento e à conversão, mesmo dos criminosos ditos degenerados ou natos<sup>10</sup>. Ora, este sistema, que na maior parte dos países onde fora aplicado tinha já sido abandonado, era, pela sua ressonância religiosa, um dos alvos das críticas dos positivistas.

Como caracterizar, então, o pensamento e a intervenção de Cunha Pimentel? Lombrosiano ou opositor do lombrosianismo? Pimentel parece, na verdade, ter operado uma síntese singular, combinando elementos do sistema penitenciário de matriz religiosa e elementos de matriz positivista. A análise desta forma de reformismo jurídico-penal no seu contexto permitirá colocar em evidência a sua singularidade histórica.

### Um sentimento jurídico católico

A cultura jurídica do século XIX dava um espaço amplo à matriz contratual, enquanto mito fundador da sociedade, e à ideia de uma liberdade natural do indivíduo. De um ponto de vista antropológico, podemos dizer que esta cultura jurídica contrastava com a noção católica de *liberdade humana*, inseparável da liberdade da Igreja e dos deveres para com Deus. Tratava-se, neste segundo caso, de uma visão eclesial e anti-individualista da liberdade, que chocava com as noções de *liberdade natural* e de *direitos fundamentais do indivíduo*<sup>11</sup>. Tendo em conta estes elementos, podemos compreender a centralidade do direito criminal no reformismo católico desde inícios do século XIX. Na ordem liberal, o preso não é já o sujeito de direitos da sociedade contratual mas o *homem caído*, corrompido pelo pecado ou pelo crime<sup>12</sup>. Contrariamente ao resto das instituições liberais, a penitenciária, sendo criada pela lei, não é um espaço de direitos (só a partir dos anos 30 existirá um direito penitenciário). Ela configura mesmo o avesso da ordem liberal: tendo violado os direitos da sociedade pelo crime, o preso é privado dos seus próprios direitos. A penitenciária é a instituição que recolhe estes homens caídos na esfera do *não-direito*. Aquilo a que ela dá lugar pensa-se, pois, não nos termos do direito liberal, com o seu princípio basilar de autonomia do indivíduo, mas nos termos

<sup>10</sup> Tiago Pires Marques – *Crime e castigo no liberalismo em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 131-138.

<sup>11</sup> António Matos Ferreira – *Um católico militante diante da crise nacional. Manuel Isaias Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: CEHR/ UCP, 2007, p. 337.

<sup>12</sup> Peter Becker – The Criminologists' Gaze at the Underworld. Toward an Archaeology of Criminological Writing. In *Criminals and their Scientists. The History of Criminology in International Perspective*. Dirs. Peter Becker e Richard F. Wetzell. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 111 (p. 105-133).

de uma condição humana marcada pelo pecado. E a narrativa fundamental que nela tem lugar é, não a da autonomia e liberdade original dos indivíduos, mas a saga da queda, da culpa, da condenação, da expiação e do perdão<sup>13</sup>. A importância dada ao direito criminal pelos reformadores jurídicos católicos integrava-se na lógica de ocupação de um espaço político e cultural no interior de uma ordem simbólica que lhe era adversa<sup>14</sup>.

A partir da década de 60 do século XIX, verificaram-se mutações importantes na cultura jurídica e penal, nomeadamente com a emergência do paradigma que Fernando Catroga, num artigo essencial sobre a história da cultura jurídica em Portugal, chamou de «sociologismo jurídico»: a lei surgia como expressão do todo social, sendo a liberdade do indivíduo pensada, não já por oposição à sociedade – como liberdade perante a sociedade ou Estado –, mas como forma de participação na sociedade. Esta noção, extremamente influente no direito criminal, em particular, era mais próxima da noção católica de liberdade.

O sociologismo jurídico articulou-se com uma nova narrativa sobre a natureza da humanidade – a narrativa da «degenerescência», influente a partir da mesma década de 60 – que contrastava com a narrativa liberal. É importante lembrar, aqui, que o autor que popularizou a noção de «degenerescência», noção constitutiva das ciências humanas e médicas durante as décadas seguintes, foi um psiquiatra que se identificava como *católico*. Morel, autor do célebre *Traité des dégénérescences*, procurou, com efeito, harmonizar o naturalismo biológico e as teorias da hereditariedade com a narrativa bíblica do pecado original. O *Traité* iniciava precisamente com a noção de que uma «queda original» era a causa remota de todas as «degenerescências» morais e físicas, transmitidas hereditariamente de geração em geração<sup>15</sup>.

A narrativa da degenerescência não era, pois, vista como antagónica da compreensão antropológica católica. Ela parecia adequar-se-lhe melhor do que a narrativa da liberdade natural do homem. Em todo o caso, o discurso de Cunha Pimentel conciliava a teologia e a moral católicas e a teoria, naturalista, da degenerescência. Neste sentido, por exemplo, Pimentel afirmava, no Congresso Internacional Católico, que «só a religião, mesmo nos espíritos pervertidos, pode fazer renascer a fé e a crença salvadora».<sup>16</sup> A articulação dos tópicos da degenerescência e da salvação pela fé permitia, pois, enunciar uma moral católica dentro de um

<sup>13</sup> Tiago Pires Marques – *Crime e castigo no liberalismo em Portugal*, p. 91-93.

<sup>14</sup> Para além de Cunha Pimentel, outro caso exemplar foi o de Adelino António das Neves e Mello, com a obra *Estudos sobre o Regimen Penitenciário e a sua Aplicação em Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1880.

<sup>15</sup> B.A. Morel – *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés malades*. Paris: J.B. Baillière, 1957, p. 4.

<sup>16</sup> *Actas do Congresso Internacional Catholico de Lisboa*. Lisboa: Typ. Mattos, Moreira & Pinheiro, 1896, p. 313.

paradigma naturalista receptivo à antropologia criminal<sup>17</sup>. No universo católico das últimas duas décadas do século XIX, tornara-se possível estabelecer uma ponte com a ciência e a modernidade. Na sua formulação teológica, a harmonização dos dois discursos fez-se sob o signo do neo-tomismo, devendo, em grande parte, ao franciscano, com formação científica no campo da biologia e psicologia, Agostino Gemelli<sup>18</sup>. Permitia manter os elementos morais da antropologia católica, por integrar a noção moral de culpa individual no conceito biológico e moral de degenerescência. A criminologia e o direito criminal constituíam, assim, essa ponte com a modernidade.

A criminologia, assim caracterizada, dava expressão ao que Jhering definiu, pela mesma época, como *sentimento jurídico*. N' *A Luta pelo Direito* (originalmente *Der Kampf ums Recht*, de 1872, traduzido à época em diversas línguas, entre os quais o português), Jhering<sup>19</sup> defendia que o direito resulta de lutas historicamente identificáveis entre os diferentes elementos da sociedade – indivíduos, grupos e classes sociais – na defesa das respectivas formas de «sentimento jurídico». Ora, o sentimento jurídico compor-se-ia de um motivo «inferior» – os interesses – e um motivo «ideal» – a defesa da personalidade e das condições de vida morais na realização de uma ideia de justiça.<sup>20</sup> O livro de Jhering, e, em particular, estas concepções, manifestam uma nova atitude face ao direito, que, aos olhos dos actores históricos e das forças que representavam, surgia como terreno privilegiado de luta moral e religiosa.

As diversas afirmações e iniciativas de Cunha Pimentel podem ser compreendidas à luz desta noção do direito como terreno particularmente propício a uma luta militante. Conceptualizada por Jhering, tal noção correspondia, sem dúvida, a um modo relativamente generalizado de encarar o discurso e a prática do Direito. Para além de Cunha Pimentel, outros juristas, como António de Azevedo Castelo Branco ou Abúndio da Silva, faziam-se veículo de um sentimento jurídico formado na fé católica e elegiam o Direito como território de uma militância religiosa<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Peter Becker – *The Criminologists' Gaze at the Underworld*, p. 113.

<sup>18</sup> Nascido em 1878, este padre franciscano foi fundador e reitor da Universidade Católica do Sagrado Coração, em Milão, respeitado como biólogo e psicólogo, e uma figura de primeira importância nas relações entre os meios católicos e o regime fascista. Giorgio Cosmanici – *Scienza e ideologia nella medicina del Novecento: dalla scienza egemone alla scienza ancillare*. In *Storia d'Italia. Annali 7: Malattia e medicina*. Coord. by Franco Della Peruta. Turim: Einaudi, 1994, p. 1223-1267.

<sup>19</sup> Rudolf von Jhering (1818-1892) foi talvez o mais famoso e influente cultor das ciências jurídicas da segunda metade do século XIX, geralmente referido como um dos fundadores da *escola histórica do Direito*. Cf. Rudolf von Jhering – *A Luta pelo Direito*. Lisboa: José Bastos & Ca., 1908.

<sup>20</sup> Rudolf von Jhering – *A Luta pelo Direito*, p. 115.

<sup>21</sup> A este título, são significativas várias obras das primeiras duas décadas do século XX, traduzidas e de autores portugueses. Por exemplo, Jean Cruet – *A Vida do Direito e a Inutilidade das Leis*. Lisboa: José Bastos & Ca., 1908; Sebastião Faure – *A Dor Universal*. Lisboa: Guimarães & Ca., 1910; Manuel Paulo Merêa – *Idealismo e Direito*. Coimbra: França & Arménio, 1913; Pinto Osório – *No Campo da Justiça*. Porto: Martins & Irmão, 1914.

Como no caso dos contratualistas liberais e republicanos, nestes juristas observa-se um certo *legalismo*, isto é, a assunção de que as leis e instituições do Estado seriam o principal veículo da «regeneração» de sociedade. Partilhada com os seus rivais políticos, nomeadamente com os republicanos, a noção de Direito como terreno de militância e transformação da sociedade reflectiu e alimentou um efectivo combate político-cultural no campo jurídico. Significativo desta luta foi, por exemplo, o aparecimento, sobretudo na década de 1900, de obras denunciando a influência do catolicismo no direito português<sup>22</sup>.

### As cosmogonias de António Lino Neto

A tese de licenciatura de António Lino Neto, *Princípios Novos de Direito Criminal*, marca o início de uma vida pública<sup>23</sup>. Neste texto surpreendente, mesmo tendo em conta os parâmetros generalistas da produção jurídica da época, Lino Neto deduzia uma teoria da retribuição penal de uma visão global do universo e do homem (que podemos designar de *cosmogonia*, noção evocativa dos relatos míticos que posicionam o humano no interior de uma visão cósmica integral). Neste processo, Lino Neto mobilizou a vulgata científica da época, incluindo referências à física gravitacional, à biologia, à psicologia, à antropologia, à história das religiões e à teologia católica. O eclectismo da tese criminológica de Lino Neto pode assinalar-se, desde logo, no facto de conciliar um *sentimento jurídico católico* com as recomendações dadas pelo orientador de tese, Afonso Costa, com quem, a este propósito, trocou correspondência<sup>24</sup>. A proposta de Lino Neto é sincrética, não só no seu desenho global, como sectorialmente. Assim, por exemplo, no campo da sociologia, Lino Neto conciliava elementos aparentemente tão inconciliáveis como o comtismo e a teoria da imitação de Tarde, Marx e a visão sócio-política de anarquistas russos<sup>25</sup>. Na área da criminologia, Lino Neto referia-se à «simpática trindade italiana» – Lombroso, Garofalo e Ferri – e afirmava que mesmo as pessoas «normais» cometem actos criminosos pelos quais não devem ser culpabilizadas<sup>26</sup>. Porém, reafirmava o livre-arbítrio, fundamentando os seus argumentos com

<sup>22</sup> A. Pinto Gouveia – *Influência do Catolicismo no Direito Português*. Lisboa: Typ. M. A. Branco, 1908.

<sup>23</sup> Escusamo-nos aqui a desenvolver as aspectos biográficos relativos a Lino Neto, objecto de um estudo desenvolvido. Cf. *António Lino Neto: intervenções parlamentares (1918-1926)*. Coord. João Miguel Almeida e António Matos Ferreira. Org. Centro de Estudos de História Religiosa. Lisboa: Assembleia da República e Texto Editora, 2010.

<sup>24</sup> Afonso Costa, comentando a tese de Lino Neto, recomendava-lhe a leitura dos criminólogos italianos: cf. Garofalo, Alimena – Carta de Afonso Costa datada de 05/03/1899. Arquivo António Lino Neto, Centro de Estudos de História Religiosa (Universidade Católica Portuguesa).

<sup>25</sup> António Lino Neto – *Princípios novos da sciencia criminal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1899, p. 18-30.

<sup>26</sup> António Lino Neto – *Princípios novos da sciencia criminal*, p. 32.

base na Bíblia e em Santo Agostinho. Para o problema penal advogava apenas a compaixão pelo criminoso. Declarou-se, assim, contra todas as penas, que julgava favorecerem a desconfiança social e promoverem o crime, e defendeu a abolição do sistema penitenciário. Terminando com a evocação de Cristo na cruz salvando o criminoso pelo perdão, acreditava que só a sujeição voluntária do delinquente podia obter a sua regeneração<sup>27</sup>.

As marcas da juventude do autor e alguns traços da sua personalidade são patentes. Porém, tendo em conta as considerações anteriormente desenvolvidas, é significativo o facto de o direito criminal possibilitar a expressão de sentimentos de compaixão dentro de uma visão global da humanidade e hierarquização de valores e normas morais. Lino Neto procurava igualmente fazer prova de domínio de um conjunto de referências literárias e científicas em voga. Podemos, neste ponto, formular a hipótese de que o direito criminal se revestiu, no seio da cultura burguesa oitocentista, de uma dimensão formativa e especulativa que a teologia e a filosofia não asseguravam. No texto de Lino Neto, o direito penal é caracterizado como a expressão civilizacional de uma luta cósmica entre o Bem e o Mal. Em contraste com a visão, também «cristã», de Cunha Pimentel, o triunfo do Bem dá-se pelo perdão e não pela acção das instituições. Seria interessante verificar se, neste ponto, o sentimento jurídico de Lino Neto é representativo de uma tendência geracional, nos meios católicos, no sentido de uma descrença nas instituições do Estado liberal.

A tese de direito criminal, considerada como um primeiro ensaio de intervenção enquanto católico no espaço público, merece ser colocada no mesmo plano de uma intervenção parlamentar, em 1924, onde Lino Neto manifesta igualmente uma visão do mundo assente na articulação entre ciência e religião, e da qual retira também consequências políticas e morais. A intervenção de Lino Neto, deputado do Centro Católico Nacional, surge no contexto de uma polémica na Câmara dos Deputados criada pela anulação ministerial de um doutoramento em Medicina atribuído pela Universidade de Coimbra através de uma portaria emanada do Ministério da Instrução. Tratava-se das provas prestadas por António de Azevedo Meireles do Souto, com a tese *Lourdes e a Medicina*, em 1924, na qual o candidato defendia cientificamente a ocorrência de curas milagrosas<sup>28</sup>. Eis como Lino Neto lavrava o seu protesto :

« [...] Sr. Presidente: este facto não pode passar sem o meu mais formal e veemente protesto, porque apresenta o ataque à legislação em vigor e ao senso político e moral que deve orientar o país. É contra a legislação, porque o estatuto das nossas Universidades declara e estabelece que as Universidades são autónomas, que os respectivos conselhos

<sup>27</sup> António Lino Neto – *Princípios novos da sciencia criminal*, p. 36 e 54-62.

<sup>28</sup> A. Meireles do Souto – *Lourdes e a Medicina*. Figueira da Foz: Tip. Peninsular, 1924.

escolares é que têm competência para deliberar sobre a forma de fazer exames, dar provas, sendo elas também que têm competência exclusiva para dar graus. A mais ninguém compete esta atribuição.

Uma voz: – Mas o Sr. Ministro tira, não dá.

O Orador: – Mas se não pode dar menos pode tirar.

O que o Ministro podia fazer era ordenar um inquérito e trazer à Câmara o resultado desse inquérito, mas nada disso se faz. Desrespeitaram-se as leis em vigor que o próprio regime estabeleceu, tendo-se em menos conta o respeito devido aos homens que constituem o corpo docente das nossas Universidades, estando todos bem convencidos de que o Sr. Ministro da Instrução não fez mais do que arranjar outra carrapata.

Mas o caso não é só de censurar pelo facto de ser contra as leis; há ainda a considerar que no fundo representa um propósito de hostilizar os católicos do país, e esta é que é a parte lamentável contra a qual protesto de uma maneira especial.

Não se trata da tese que deu lugar a tantos reparos, não se trata de a defender ou atacar, não se trata de saber se é boa ou má. Isso é secundário. Do que se trata é de se saber o motivo por que ela foi condenada, por quem não tem competência para a apreciar e que mostra uma ignorância absoluta sobre o que é a religião, base da independência do país.

Sei que o Sr. Ministro da Instrução é um oficial muito distinto, mas isso não o habilita a apreciar os actos do corpo docente das nossas Universidades.

Mas Sr. Presidente, há outro ponto ainda a considerar além da má vontade contra os católicos do país, é o colocar-se fora da ciência porque o fenómeno religioso, o próprio milagre, não está excluído de ser considerado por nenhuma escola, nem por nenhum homem de ciência.

Em matéria de terapêutica médica a ciência explica as curas, mas está constatado que há curas que a ciência não explica.

O Sr. Ministro da Instrução permitindo-se invadir esta ciência não fez mais do que proceder levemente, não fez mais do que desautorizar a parte que lhe está confiada e que, evidentemente, não é para ser ocupada por sectários, mas por quem saiba respeitar e imprimir a orientação que o país queira, que a maioria do país imponha; é para isso que está ali o Sr. Ministro da Instrução. Não é para impor ao país a sua maneira de ser pessoal, mas para defender os interesses nacionais e dar satisfação às aspirações religiosas do país.

Custa a admitir que em pleno século XX e num país onde a civilização ainda marcha, haja um Ministro capaz de afirmar que os fenómenos de natureza psíquica são estranhos à ciência!

Eu lavro o meu protesto contra a portaria surda, promulgada pelo Sr. Ministro da Instrução, e lamento como católico e como cidadão português que no meio desta tremenda crise económica, em que nos debatemos, os governos não encontrem outra maneira de dar pão a quem tem fome senão atacando a consciência religiosa, que é ainda onde se encontram os mais fortes liames da disciplina, da ordem e do respeito neste país.

Esta situação não pode continuar. O Sr. Ministro da Instrução não está presente, mas eu peço ao Sr. Ministro das Finanças, se porventura não está habilitado a responder-me desde já, o favor de transmitir ao seu colega da Instrução as considerações que acabo de fazer.

Nós, os católicos, voltaremos ao assunto até neste país haver um núcleo de gente capaz de respeitar o sentir da maior parte dos seus concidadãos.

Tenho dito.»<sup>29</sup>

A intervenção parlamentar de Lino Neto é significativa de uma forma de articular as esferas religiosa e cívica distinta daquela atrás observada para a década de 90. Em plena República, e, portanto, num espaço político laico, onde o discurso religioso perdia a legitimidade para estruturar uma visão da ordem pública, Lino Neto substituiu a sobredeterminação da moral cristã, enquanto princípio organizador do Estado, pela evocação da «consciência religiosa» da maioria. A mobilização do referente religioso através do argumento da regra da maioria, fazia-se agora dentro de uma lógica, senão referendária, evocativa do funcionamento político democrático. Cunha Pimentel e o jovem Lino Neto inscreviam-se tipicamente no sistema confessional liberal, em que a religião, dada como elemento constitutivo de uma ordem social, era proposta como princípio de organização em que as ordens moral e política se apresentavam como contínuas; em contrapartida, Lino Neto, deputado em 1924, temperava a noção de «religião ao serviço da ordem» com um princípio de representatividade de que procurava, no Parlamento, fazer-se voz. É aqui importante assinalar, sobretudo, o modo como, nesta nova configuração da ordem pública, a questão da religião, acantonando-se no plano da «consciência», emergia agora numa nova forma: a do direito a uma definição religiosa da realidade reconhecida como legítima no espaço público. Era, sem dúvida, isso que estava em causa na querela em torno do «desdoutoramento» de Meireles do Souto.

## Conclusão

A transformação da situação política durante a década de 1920, relativamente ao final do século XIX, e as diferentes situações biográficas de Lino Neto, reflectiram-se em estratégias distintas de intervenção política e cívica no quadro da militância católica. Esta transformação do modo de intervenção pública implicou uma nova articulação do discurso religioso com o discurso jurídico e o discurso científico. Se em Cunha Pimentel e no jovem Lino Neto o religioso surge como instância normativa da sociedade à qual a racionalidade científica deve ser subordinada e adaptada, na situação laica de Lino Neto, deputado durante a I República, a relação de forças entre os discursos religioso e científico foi invertida. O tópico da religião enquanto força de coesão e ordem social havia perdido a sua validade. Disso mesmo foi significativa a mudança de regime penitenciário,

---

<sup>29</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*. Sessão n.º 103 (16 de Junho de 1924). Agradeço a José António Rocha a referência a esta intervenção de António Lino Neto.

em 1913, acabando-se com o sistema de isolamento (de inspiração religiosa); e a importância política dos sucessivos directores da Penitenciária de Lisboa a partir de 1910, todos médicos, com alguns deles a transitarem desta função para cargos ministeriais (ex. Rodrigo Rodrigues, João Gonçalves e Rodolfo Xavier da Silva)<sup>30</sup>. No discurso de Lino Neto o tópico da religião como força de coesão e ordem continuava presente, mas, necessariamente, passou para segundo plano. No seu lugar, enquadrando a elaboração dos temas religiosos no espaço político, afirmou-se a questão da «consciência». Ora, o «psiquismo» constituía uma tradução no plano científico da questão – política, jurídica e moral – da «consciência».

A discussão sobre os milagres no espaço público reflectia, pois, uma nova configuração político-ideológica que, em linguagem científica, este católico militante traduziu do seguinte modo: o milagre podia não constituir um facto observável na ordem natural veiculada pela racionalidade científica; porém, que cientista podia negar categoricamente a manifestação de milagres no plano invisível, imaterial, e pessoal da «consciência», que, na linguagem científica, tomava a designação de «psiquismo»? Para Lino Neto, a liberdade de consciência implicava justamente o reconhecimento de uma instância da pessoa humana onde fosse admissível a manifestação da transcendência e do sobrenatural. A querela do «desdoutoramento» é, assim, ilustrativa de uma luta pela definição do «psiquismo» onde se jogava a definição mesma da ordem simbólica.

---

<sup>30</sup> João Gonçalves – *Os Regimes Prisionais e a Tuberculose, a Loucura e o Suicídio na Cadeia Penitenciária de Lisboa. 1885-1932*. Lisboa: Oficina Gráfica da Cadeia Penitenciária, 1934, *passim*.



---

CÓNEGO DR. JOSÉ DE ALMEIDA CORREIA (1881-1957)  
– PADRE, PUBLICISTA, POLÍTICO  
E PROTAGONISTA DO SEU TEMPO

PAULO BRUNO ALVES

### Nota prévia

José de Almeida Correia foi um homem da Igreja e um dos mais conceituados políticos católicos do seu tempo. Foi uma figura ímpar do Partido Nacionalista (PN) e do Nacionalismo Católico (NC), e esteve presente na construção do Centro Católico Português (CCP). No entanto, este *notável* católico permanece quase ignorado, sobretudo pelos seus conterrâneos que pouco lhe conhecem os movimentos.

José de Almeida Correia é reconhecido *apenas* por aqueles que trabalharam ou trabalham temas como, por exemplo, a Imprensa Católica, o Partido Nacionalista ou o Centro Católico. Mas o seu trabalho notabilizou-se noutras áreas. Esteve largos anos ao serviço do Ensino, mas também foi Assistente da Juventude Católica e chefiou os destinos da Paróquia de São José, em Lisboa, desde 1943, até ao ano da sua morte, em 1957.

Partindo do esboço de um ensaio biográfico incluído na nossa obra *A Folha, Jornal Diocesano de Viseu (1901-1911)*, pretendemos assim fazer o retrato deste personagem histórico.

### A formação académica e religiosa

José de Almeida Correia nasceu no dia 3 de Outubro de 1881 «(...) pelas oito horas da noute»<sup>1</sup> na pequena povoação de Sequeiros, na freguesia de Couto de Cima, a cerca de doze quilómetros da cidade de Viseu, a sede de concelho e de distrito.

---

<sup>1</sup> Baptismos 1858-1881. Arquivo Distrital de Viseu: Cx. 11, N.º 8, N.º 24 – Aldeia e Sequeiros.

Foi um dos três filhos de Manoel de Almeida Correia e de Maria de Jesus, ambos lavradores. O irmão João tornou-se oficial do Exército, com a patente de Tenente. Já Júlio e Carlos vingaram no Ensino como professores, sendo que este último leccionou no Liceu de Camões, em Lisboa.

Criado num meio rural, profundamente religioso, José nunca escondeu nem abdicou deste espaço, onde regressava frequentemente.

Em 1893, então com 12 anos, Almeida Correia foi estudar para o Seminário de Nossa Senhora da Esperança, mais conhecido por Seminário Maior de Viseu. Ali ficou como aluno interno até 1901 e cedo mostrou grande apetência para os estudos no Curso Teológico, onde obteve boas notas a algumas das disciplinas<sup>2</sup> «(...) nas quais obtivera *distinção*, que equivalia a uma nota igual ou superior a 15»<sup>3</sup>. Aí obteve «(...) a 1.<sup>a</sup> distinção no primeiro e segundo anos e *accessit*<sup>4</sup> no terceiro»<sup>5</sup>. Foi durante esse período que Almeida Correia realizou os seus estudos preparatórios – actualmente denominados por «Curso Filosófico-Teológico»<sup>6</sup>.

Almeida Correia «(...) era uma pessoa dinâmica e profundamente religiosa. Uma marca da sua religiosidade pode ser comprovada pela sua admissão em 20 de Janeiro de 1894 [um ano depois de se matricular no Seminário] ao grupo do «Sagrado Coração de Jesus»<sup>7</sup>.

Apoiado na sua grande força interior e, certamente, apoiado nos conselhos de amigos, Almeida Correia seguiu para Coimbra, para a Faculdade de Teologia, passando a habitar o número 18 da Rua do Loureiro, perto da Sé Velha e a poucos minutos, a pé, da Universidade.

Estávamos em 1903. Coimbra fervilhava de ideias políticas diferentes, de grupos distintos que se digladiavam nas páginas dos jornais e boletins estudantis. Almeida Correia matriculou-se no 2.º ano do Curso de Teologia no ano lectivo de 1903-1904, de acordo com os registos dos «Livros de Exames» encontrados no Arquivo da Universidade Coimbra que guarda os documentos da Faculdade de

<sup>2</sup> Dos diferentes livros que analisámos no Arquivo do Seminário Maior de Viseu, podemos confirmar um total de dez disciplinas que compreendiam o Curso de Preparatórios. Eram elas: Português, Literatura e Língua Portuguesa, Latim, Latinidade, Francês, História, Geografia, Filosofia Elementar, Introdução a Ciências Biológicas e Matemática.

<sup>3</sup> Paulo Bruno Alves – *A Folha, Jornal Diocesano de Viseu (1901-1911)*. Viseu: Palimage Editores, 2008, p. 294.

<sup>4</sup> De acordo com o contexto exacto, podemos traduzir *accessit* para «distinção», uma vez que se refere à obtenção de um grau académico.

<sup>5</sup> Padre Dr. José de Almeida Correia. *Jornal da Beira*. Ano XXVII. N.º 1894 (14 de Junho de 1957), p. 6.

<sup>6</sup> Actualmente, os *Preparatórios* são denominados por *Curso Filosófico-Teológico*. Este curso é um biénio de Filosofia e conta com mais quatro anos de Teologia. As disciplinas do 6.º ano são mais relacionadas com a Pastoral. (Informações prestadas pelo então vice-reitor do Seminário Maior de Viseu, Padre António Jorge).

<sup>7</sup> Paulo Bruno Alves – *A Folha, Jornal Diocesano de Viseu...*, p. 294.

Teologia<sup>8</sup>, mais tarde encerrada por determinação do Primeiro Governo Provisório constituído, na sequência da Revolução Republicana de Outubro de 1910.<sup>9</sup>

O Plano de Estudos do Curso de Teologia era de cinco anos e estava dividido em duas partes: a primeira «(...) que compreendia os 1.º e 2.º anos e um período transitório que englobava os 3.º, 4.º e 5.º anos, com um total de 12 cadeiras (disciplinas)»<sup>10</sup>. Se José de Almeida Correia fora um estudante brilhante no Seminário Maior de Viseu, a sua boa conduta na Faculdade de Teologia foi mantida. A título de exemplo, podemos apontar o caso do exame da 3.ª cadeira (Teologia Dogmática – 1.ª parte) realizado no dia 17 de Junho de 1904. Nele, Almeida Correia saiu «(...) aprovado com distincção com dezeseis valores»<sup>11</sup>.

Mas a estadia de Almeida Correia na *cidade dos estudantes* não se cingiu unicamente ao curso na Faculdade de Teologia. Ali perto, na Couraça de Lisboa, funcionava o edifício do Centro Académico de Democracia Cristã. Foi aí que o jovem Almeida Correia contactou primeiramente com os ideais democratas-cristãos.

A Democracia-cristã «(...) deu nome a um vasto movimento social que se desenvolveu em vários países católicos (...) e indicou, pois, a tendência dos católicos a instaurar uma nova ordem social»<sup>12</sup>. No fundo, este novo movimento pretendia funcionar como um elemento de união de todos os católicos, de forma a apontar-lhes o caminho a seguir «(...) em face dos desafios constantes lançados pelas revoluções liberal e industrial, geradoras de profundo mal-estar social»<sup>13</sup>.

Em certa medida, as questões que foram sendo levantadas no CADC tiveram uma outra resposta quando em Janeiro de 1905 um grupo de estudantes de Coimbra deu início à publicação da revista *Estudos Sociais*. Como refere Manuel Braga da Cruz, «(...) nela colaborarão os mais destacados intelectuais católicos do País, entre os quais (...) Sena Freitas, (...) Gomes dos Santos, Júlio Monzó, (...) Artur Bivar, J[osé] [de Almeida] Correia, Alberto Pinheiro Torres, Abúndio da Silva e outros»<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Sobre o estudo da Teologia em Portugal veja-se Manuel Augusto Rodrigues – Teologia em Portugal. In *Dicionário de História de Portugal*. Dir. Joel Serrão. Vol. VI. Porto: Livraria Figueirinhas, 2002, p. 150-155.

<sup>9</sup> Podemos confirmar a história da implantação da República em A estranha morte da monarquia constitucional. In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. VI: *A Segunda Fundação*. Coord. Rui Ramos. Lisboa: Editorial Estampa, 2001, p. 380-399.

<sup>10</sup> Paulo Bruno Alves – *A Folha, Jornal Diocesano de Viseu...*, p. 295.

<sup>11</sup> Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC) – *Faculdade de Teologia: Termos de Exames (2.º ano), terceira e quarta cadeiras* (anos lectivos 1903-1904 a 1910-1911). Coimbra: Imprensa da Universidade, 1904, folha 2 (frente).

<sup>12</sup> Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença/Gabinete de Investigações Sociais, 1980, p. 20. Sobre as suas três fases (*Associativismo católico antiliberal: 1843-1894; Sindicalismo católico anti-socialista: 1898-1910; Intervenção e expressão política organizada: 1910-1917*), cf. p. 33-38.

<sup>13</sup> João Pedro Dias – A Democracia-cristã: breves notas sobre a sua origem. *Estudos Aveirenses*. 5 (1995) 116-117.

<sup>14</sup> Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo...* p. 160.

O jovem estudante partilhou a Academia coimbrã com grandes vultos do Catolicismo nacional e cremos que foi neste meio que «(...) ele iniciou uma carreira como defensor das questões sociais»<sup>15</sup>. Almeida Correia terminaria esta sua primeira passagem por Coimbra em Junho de 1907, após ter realizado o exame à 12.<sup>a</sup> cadeira: Direito Eclesiástico Português. Aí obteve a classificação de dezasseis valores.

Com o curso de Teologia terminado, Almeida Correia regressou a Viseu e ao jornalismo, ao qual esteve ligado, de uma forma activa, durante mais de quinze anos. Por essa altura, Almeida Correia era já presbítero, uma vez que tinha recebido a sua ordenação sacerdotal no dia 24 de Abril de 1904<sup>16</sup> na Sé-Catedral, pela mão do Bispo D. José Dias Correia de Carvalho<sup>17</sup> (1883-1911).

O então Director d' *A Folha* foi especialmente saudado pelos seus amigos do periódico. O número 1893, de 30 de Junho de 1907, dedicou-lhe uma notícia na 1.<sup>a</sup> página e apresentava um retrato interessante de Almeida Correia. No primeiro jornal diocesano de Viseu o seu Director era assim visto pelos seus pares: de «(...) temperamento nervoso, irrequieto, infatigável, a sua iniciativa está sempre pronta a manifestar-se onde quer que a reclamem interesses do seu proprio temperamento. Companheiro dedicado, propagandista incançavel, o dr. José Corrêa, livre emfim das suas lides escolares, que lhe roubavam bastante tempo, poderá agora entregar-se mais dedidamente aos trabalhos jornalisticos da sua *Folha*...»<sup>18</sup>.

Com vinte e seis anos de idade e com uma força invulgar, este homem de baixa estatura acumulou à função de director d' *A Folha* a de professor, integrando – durante cerca de cinco anos – o corpo docente do Seminário Maior de Viseu. Aí leccionou as disciplinas de *Filosofia* e *História Eclesiástica*. Passou a assinar os documentos oficiais como *Cónego José de Almeida Correia*, depois de ter recebido o título eclesiástico de Cónego da Sé de Viseu. Em 14 de Janeiro de 1910 tomou «(...) posse dum canonicato da Sé de Viseu com onus de ensino»<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Paulo Bruno Alves – *A Folha, Jornal Diocesano de Viseu...*, p. 298.

<sup>16</sup> Apesar de não termos encontrado qualquer registo da ordenação sacerdotal de Almeida Correia, confirmamos que esta é a data que está registada no Arquivo informático da Câmara Eclesiástica de Viseu (CEV). Porém, o jornal *Novidades*, de 13 de Junho de 1957, aponta para uma outra data: 8 de Maio de 1904.

<sup>17</sup> D. José Dias Correia de Carvalho foi apresentado na Sé de Viseu em 26 de Abril de 1883 e fez a sua entrada solene em Viseu no dia 24 de Outubro de 1883. Faleceu em 2 de Julho de 1911. Para mais informações sobre este Bispo veja-se o ensaio biográfico realizado por Paulo Bruno Alves – *A Folha, Jornal Diocesano de Viseu...*, p. 281-287. Veja-se igualmente Fortunato de Almeida – *História da Igreja*. Vol. III. Lisboa/Porto: Livraria Civilização, 1970, p. 596-597 e p. 610.

<sup>18</sup> Dr. José d' Almeida Corrêa. *A Folha*. N.º 1893 (Ano XVIII, 30 de Junho de 1907), p. 1.

<sup>19</sup> Padre Dr. José de Almeida Correia. *Jornal da Beira*. N.º 1894 (Ano XXVII, 14 de Junho de 1957), p. 6.

## O IV Congresso Nacionalista em Viseu e outras acções

José de Almeida Correia foi um homem muito interveniente e apaixonado. Isso ficou patente quando decorreu o IV Congresso do Partido Nacionalista em Viseu, que decorreu no Círculo Católico de Operários de Viseu (hoje comumente denominada *Casa dos Retiros*), entre 29 de Setembro e 1 de Outubro de 1908, no qual assumiu o cargo de Secretário da Comissão Organizadora do Congresso de Viseu e que contou com a atenção d' *A Folha* em sete números.

De facto, as acções do Cónego sucederam em catadupa. Por diversas ocasiões, *A Folha* escrevera uma «breve», noticiando conferências em que Almeida Correia esteve presente, como orador, como aconteceu em 3 de Novembro de 1907 na sede do Círculo Católico de Operários de Viseu e que *A Folha* noticiou no n.º 1929 de 7 de Novembro de 1907.

Almeida Correia participara – na qualidade de director do jornal *A Folha* – no III Congresso do Partido Nacionalista, realizado em Braga, entre 28 e 30 de Outubro de 1907, tendo aí discursado, pelo que confirmamos que Almeida Correia foi um grande conferencista e organizador de eventos.

## O regresso a Coimbra

Já depois do Regicídio de 1 de Fevereiro de 1908<sup>20</sup> – que vitimou o Rei D. Carlos e o Príncipe-regente D. Luís Filipe e levou ao trono D. Manuel II – e da implantação da República, em 5 de Outubro de 1910, Almeida Correia regressou a Coimbra.

A cidade de Coimbra seduzia Almeida Correia. Não o atraía apenas o ambiente estudantil de que ele próprio era tão admirador. Eram sobretudo as ideias que proliferavam ou a presença na Academia de alguns dos futuros expoentes nacionais em áreas diversas. Almeida Correia determinava-se a estar rodeado por este espírito estudantil, reaccionário, desde todo o sempre.

Nesta altura, Coimbra funcionava como um «(...) lugar de refúgio»<sup>21</sup> para os católicos, em particular para os nacionalistas como Almeida Correia, tão ligado às lutas políticas com o Governo Provisório da República. Por outro lado, o ambiente académico, também servia, por certo, para reagrupar as forças monárquicas.

Almeida Correia desejava estar presente e participar. Mas Coimbra era muito mais que isso. Era o porta-estandarte das novas ideias. Dali saía viva a voz na defesa

---

<sup>20</sup> Cf. A «Vida Nova» (1890-1897). In *História de Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. VI: *A Segunda Fundação*. Coord. Rui Ramos. Lisboa: Editorial Estampa, 2001, p. 330-347.

<sup>21</sup> Amaro Carvalho da Silva – *O Partido Nacionalista no contexto do Nacionalismo Católico (1901-1910)*. Lisboa: Edições Colibri, 1996, p. 185.

dos ideais católicos que vinham sendo atacados pelos republicanos. Um dos meios de propagar esse brado passou pel' *O Imparcial*, jornal criado por um grupo de estudantes católicos da Academia coimbrã. O seu primeiro número saiu em 22 de Fevereiro de 1912. Este semanário, ao qual Almeida Correia esteve, de certa forma, ligado «(...) nasceu ligado à tentativa do laicado católico juvenil militante do C.A.D.C. responder às novas condições políticas e religiosas criadas pela vitória do movimento republicano em 5 de Outubro de 1910»<sup>22</sup>. Foi este periódico – que se publicou até 6 de Abril de 1919 – que deu voz aos jovens académicos no relançar da reacção católica. Nele participam «(...) António de Oliveira Salazar, Diogo Pacheco de Amorim, Joaquim Dinis da Fonseca, José Nosolini. São os mesmos que, a 20 de Abril desse ano [1912], promovem em Coimbra uma reunião nacional das Juventudes Católicas Portuguesas»<sup>23</sup>.

Em Coimbra, Almeida Correia contactou com três nomes sonantes do panorama português: Aristides de Amorim Girão (1895-1960), António de Oliveira Salazar (1889-1970) e Manuel Gonçalves Cerejeira (1888-1977), todos estudantes em Coimbra. Girão estava matriculado na Faculdade de Letras, cursando Ciências Histórico-Geográficas. Salazar estudava na Faculdade de Direito, onde estava desde 1910. É certo que fez parte das relações pessoais do Cónego José de Almeida Correia durante o período em que permaneceu na *cidade dos estudantes*. Relembramos que Almeida Correia fora seu professor no Seminário Maior de Viseu (entre 1907 e 1912) e aí privara com Salazar, sendo seu professor de *Filosofia e História Eclesiástica*, durante os Preparatórios, em que Salazar estava matriculado desde 1902.

José de Almeida Correia também partilhou a Academia com Manuel Gonçalves Cerejeira, personalidade de forte significado cristão que acabaria por se tornar no futuro Cardeal-Patriarca de Lisboa (1929-1971). Cerejeira matriculara-se, primeiramente, na Faculdade de Teologia em 1909, ficando aí até 1912, altura em que se licenciou. Mas foi quando se encontrava matriculado na Faculdade de Letras que conviveu mais de perto com Almeida Correia. Cerejeira terminou a licenciatura em Letras em 1917, no mesmo ano que Almeida Correia. Os laços de amizade estenderam-se para além da Academia e isso ficaria provado mais tarde, quando Cerejeira lhe confiou a paroquialidade de S. José em Lisboa, em 5 de Agosto de 1943. A escolha do Cardeal Cerejeira não terá sido casual. Muito possivelmente, esta nomeação não visou apenas o favorecimento económico do Cónego Dr. José de Almeida Correia. Esse acto terá sido mais consentâneo com um agradecimento por todo o trabalho do Cónego na defesa dos valores e interesses da Igreja Católica, quer em Lisboa, quer no resto do País.

---

<sup>22</sup> Jorge Seabra et al. – *O C.A.D.C. de Coimbra, a Democracia Cristã e os inícios do Estado Novo (1905-1934)*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1993, p. 108-109.

<sup>23</sup> Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo...*, p. 252-253.

## Almeida Correia num País em conflito

Em 1913, eclodiram em Portugal algumas movimentações monárquicas que conheceram uma outra força após o *Apelo de Santarém*<sup>24</sup> lançado pelos bispos portugueses. O conflito entre republicanos e católicos alastrou-se a todo o País. A partir daqui, entrou-se naquilo que Paulo de Oliveira Fontes sugere como «(...) uma nova fase de recomposição do catolicismo português»<sup>25</sup>.

O *Apelo de Santarém* – datado de 10 de Julho de 1913 – foi difundido numa altura em que «(...) os bispos, na sua maioria [estão] desterrados das próprias dioceses»<sup>26</sup>; este documento visava denunciar o caos em que se encontrava o País – não apenas em termos religiosos, mas igualmente aos níveis social e político – e fomentar uma efectiva união entre os católicos, que vingará anos mais tarde com a criação do Centro Católico Português, em 1917<sup>27</sup>.

Almeida Correia sentiu o peso das suas acções. Na madrugada de 27 de Abril de 1913 alguns radicais republicanos tentam, em vão, golpear o estado<sup>28</sup>. O Governo é avisado e controla a situação. Mas a hegemonia da República está em perigo. Um pouco por todo o País o regime executa buscas e prisões sumárias. Os suspeitos são os do costume, sobretudo, monárquicos e, dentro destes, os padres. Numa dessas acções, Almeida Correia acaba detido, sendo implicado nos acontecimentos de 21 de Outubro desse ano, conjuntamente, com outros padres e alguns civis. Será libertado pouco depois.

Em 1914 estalava a Grande Guerra<sup>29</sup> e Portugal debatia-se com diversas crises. Os maquinistas faziam greve e multiplicavam-se os tumultos, provocando o caos em Lisboa. A fome grassava o País e «a falta de bens essenciais era tanta que em muitas cidades, como Coimbra, chegaram a escassear os ovos e as batatas»<sup>30</sup>.

Por essa altura, Bernardino Machado estava no Poder, depois do Presidente da República, Manuel de Arriaga, ter colocado em cheque o Partido Democrático (Afonso Costa), então no Governo. Uma maior abertura política face à Igreja Cató-

<sup>24</sup> Sobre o *Apelo de Santarém* veja-se Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo...*, p. 258-263.

<sup>25</sup> Paulo F. de Oliveira Fontes – O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 142.

<sup>26</sup> Paulo F. de Oliveira Fontes – O catolicismo português no século XX..., p. 259.

<sup>27</sup> Sobre o Centro Católico Português veja-se Adelino Alves – *A Igreja e a Política: Centro Católico Português*. Lisboa: Editora Reis dos Livros, 1996. Veja-se, igualmente, Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo...*, p. 263-371.

<sup>28</sup> Cf. Arnaldo Madureira – *A Questão Religiosa na I República*: contribuições para uma autópsia. Lisboa: Livros Horizonte, 2003, p. 72-73.

<sup>29</sup> Podemos confirmar a participação de Portugal no conflito bélico em: Nuno Severiano Teixeira – Portugal e a Grande Guerra. In *Nova História Militar de Portugal*. Dir. Manuel Themudo Barata e Nuno Severiano Teixeira. Vol. IV. Lisboa: Círculo de Leitores, 2004, p. 14-34.

<sup>30</sup> Arnaldo Madureira – *A Questão Religiosa na I República...*, p. 123.

lica possibilitou o regresso do Bispo do Porto, D. António Barroso à sua Diocese, em 4 de Abril, e a realização da visita pascal aos párocos.

No início de 1915, a 25 de Janeiro, o general Pimenta de Castro assumia o Poder, num golpe de Estado *permitido* por Manuel de Arriaga. Era uma nova demonstração da fragilidade política da República. Esta mudança política afastava momentaneamente o Partido Democrático de Afonso Costa de alcançar o Poder.

Uma onda de frescura cobriu a Igreja. Esperançosos, os católicos organizaram-se para o *combate político*. Em breve dar-se-iam os primeiros passos para a criação do Centro Católico Português (CCP). Algumas semanas depois, em 11 de Fevereiro realizou-se a reunião preparatória do CCP, sendo constituída a primeira comissão central do novo movimento. Entre outros, estiveram presentes Domingos Pinto Coelho, Alberto Pinheiro Torres, José de Almeida Correia e Diogo Pacheco de Amorim. Estes dois últimos foram os responsáveis pela elaboração do programa definitivo do Centro.

O Centro Católico teve expressão nas páginas de três jornais que funcionaram como os principais promotores do Centro Católico Português: *Correio da Beira* (1911-1919), de Viseu (dirigido por Almeida Correia), *Liberdade* (1914-1919), do Porto e *Echos do Minho* (1911-1919), de Braga.

### Participação activa no Centro Católico Português

Depois do atentado falhado a Afonso Costa – em 21 de Fevereiro de 1915 – os monárquicos e os católicos sentiram «uma onda de optimismo e de esperança»<sup>31</sup> e reuniram-se na sede da Juventude Católica do Porto. Entre eles, estava Almeida Correia que fez parte da Comissão Central do recém-criado Centro Católico Português, conjuntamente com outras personalidades, como Diogo Pacheco de Amorim, Domingos Pinto Coelho e Alberto Pinheiro Torres. Este novo movimento dos católicos, de acordo com Arnaldo Madureira, «(...) teria por missão a organização das forças católicas no campo político e social»<sup>32</sup>. Em certa medida, este Centro Católico era uma espécie de renovação das hostes defensoras do extinto Partido Nacionalista (1903-1910).

No meio de alguma polémica e indecisões o Centro Católico Português lançou-se na sua primeira corrida eleitoral – eleições legislativas, marcadas para 13 de Junho de 1915. José de Almeida Correia foi candidato a deputado pelo Centro Católico, pelo Círculo de Bragança. Não foi eleito.

O ano de 1917 iniciou-se com novas instabilidades sociais e ficou «marcado pela onda de assaltos a lojas e armazéns nas principais cidades do país ao mesmo

<sup>31</sup> Arnaldo Madureira – *A Questão Religiosa na I República...*, p. 103.

<sup>32</sup> Arnaldo Madureira – *A Questão Religiosa na I República...*, p. 104.



tempo que se multiplicam os movimentos grevistas»<sup>33</sup>. Foi neste clima de grande tensão social que, no início de Dezembro de 1917, Sidónio Pais conduziu um golpe militar, instaurando uma ditadura à qual chamou *República Nova*. Os católicos viam em Sidónio um *Messias*. A Igreja – através do Centro Católico – aconselhou o voto naquele, uma vez que desejava «(...) participar na aprovação de um novo projecto de sociedade que Sidónio parecia capaz de realizar»<sup>34</sup>. As eleições presidenciais, marcadas para 28 de Abril de 1818, elegeram Sidónio Pais com mais de 60% dos votos. Nesse mesmo acto eleitoral os católicos conquistavam igualmente uma grande vitória sobre os republicanos que preferiram abster-se do escrutínio. Almeida Correia foi eleito deputado do Centro Católico Português pelo círculo de Leiria, que ainda elegeu mais outros quatro deputados e um senador<sup>35</sup>.

### Ida para Lisboa

Almeida Correia chegou a Lisboa referenciado como sendo um importante jornalista católico e um nacionalista entusiasta. Percorreu o País notabilizando-se pelos dons de oratória, em discursos inflamados que passavam a mensagem dos ataques sofridos pela Igreja Católica às mãos da República anticlerical.

Em 1920 Almeida Correia concluiu a licenciatura em Direito na Faculdade de Lisboa. Nessa altura já estava radicado na capital portuguesa, depois de aí ter permanecido como deputado católico, em 1910 e em 1919. Em Outubro de 1920 foi solicitado pelo Núncio Apostólico para se tornar o «(...) assistente da Juventude Católica, na forma em que ao tempo existia organizada...»<sup>36</sup>, e calcorreou o País, difundindo os valores católicos.

### O jornalista infatigável

Almeida Correia manteve-se ligado ao jornalismo católico durante mais de quinze anos, estando na constituição de vários títulos católicos. E sempre com um talento reconhecido por todos aqueles com quem trabalhava. Em 25 de Abril de 1907 assumiu, publicamente, a direcção do jornal *A Folha* e aí permaneceu até ao fim desta, em 5 de Março de 1911. O cabeçalho apresentava nessa data a seguinte estampa: «Proprietario e Director – José d' Almeida Corrêa.»

---

<sup>33</sup> Miguel Dias Santos – *Os Monárquicos e a República Nova*. Coimbra: Quarteto, 2003, p. 21-22.

<sup>34</sup> Arnaldo Madureira – *A Questão Religiosa na I República...*, p. 151.

<sup>35</sup> Os católicos eleitos pelo Centro foram: Alberto Pinheiro Torres, Francisco Veloso, António Lino Neto, Alberto Dinis da Fonseca e José de Almeida Correia. Estes foram eleitos para a Câmara de Deputados. Já Domingos Pinto Coelho foi eleito para o Senado.

<sup>36</sup> Padre Dr. José de Almeida Correia. *Jornal da Beira*. N.º 1894 (Ano XXVII, 14 de Junho de 1957), p. 6.

Almeida Correia fez dos jornais que dirigiu verdadeiros arautos da mensagem católica. Reagiu sempre com firmeza perante os ataques que vinha sofrendo desde a implantação da República. No caso concreto do jornal *A Folha*, o seu director não temeu em avançar com a publicação da *Pastoral Colectiva do Episcopado Português*, apesar desta ter sido proibida pelo Governo Provisório, que alegava não ter sido submetida ao beneplácito que era de lei.

Efectivamente, dois dias antes, Almeida Correia recebeu um telegrama do Administrador do Concelho, José Perdigão, que inseriu nas páginas d' *A Folha*. Aí se dizia: «Em virtude de determinação superior, previno a V. Ex.<sup>a</sup> de que serão suprimidos todos os jornaes que, d' hoje em diante, publicarem a pastoral colectiva do episcopado de 24 de Dezembro ultimo, ou parte d' ella, ou ainda que com ella mostrem acordo nas suas doutrinas»<sup>37</sup>.

Ao invés de acatar a ordem – e quando se assistiam às suspensões de jornais católicos como *A Palavra*, do Porto (15 de Fevereiro de 1911) e *A Defesa*, de Paredes (fim de Fevereiro de 1911) – Almeida Correia mandou publicar a referida *Pastoral Colectiva* desde meados de Fevereiro.

Perante a notícia da suspensão do bissemanário (publicava-se às quintas-feiras e aos domingos) Almeida Correia não se deu por vencido. Dias depois, em 12 de Março, lançou a *Folha de Viseu*, periódico que acabou igualmente por ser extinto pela República – quatro números depois, em 23 de Março – por se considerar ser uma continuação do primeiro título. Na semana seguinte – em 1 de Abril – nasceu *Correio da Beira* que se publicaria até 12 de Fevereiro de 1919. Algumas semanas mais tarde, surgiu um novo título: *Defesa Social*, publicando-se desde 23 de Abril de 1919 até 31 de Dezembro de 1920. Porém, este título não «(...) estava a corresponder ao projecto do Director»<sup>38</sup> e acabou por ser encerrado. No dia 9 de Janeiro de 1921 saiu nas bancas um novo título: *Jornal da Beira*, semanário que ainda hoje mantém publicação, contando já 88 anos de vida.

Como já foi referido, a permanência de Almeida Correia noutras actividades levaram-no a abdicar da direcção do *Jornal da Beira* em Janeiro de 1922. A partir desta altura, a Direcção do jornal passou para as mãos do Cónego Inocêncio Peres de Noronha Galvão.

Os dotes de orador e conferencista de Almeida Correia traduziram-se em algumas obras que escreveu e publicou, das quais destacamos, entre outras: *Memória do Quarto Geral Nacionalista* (Viseu, 1909); *Lições Elementares de Direito Civil* (Coimbra, 1912-1916); *Lições de Economia Política* (Coimbra, 1913-1915); *Compêndio de Educação Moral e Cívica para os Liceus* (Lisboa, 1937); *Compêndio de*

<sup>37</sup> Serviço da Republica. *A Folha*. N.º 2265 (Ano XXI, 5 de Março de 1911), p. 1.

<sup>38</sup> José Fernandes Vieira – *Imprensa Católica na Diocese de Viseu: desde os primórdios até ao 1.º quartel do século XX*. Viseu: Tipografia «Jornal da Beira», 2001, p. 32.

*Filosofia para os Liceus* (Lisboa, 1938) e *Curso de Educação Moral e Cívica para as Escolas Técnicas* (Lisboa, 1942) e *A Vida Espiritual* (Lisboa, 1946).

### Os últimos dias do Cónego

Segundo relatos do jornal lisboeta *Novidades*, os últimos anos de vida do Cónego Dr. José de Almeida Correia foram «(...) torturados enfim por longa doença»<sup>39</sup>, tendo falecido às primeiras horas do dia 12 de Junho de 1957, na casa anexa à igreja de S. José. Contaria setenta e seis anos em Outubro. Nesse mesmo dia realizaram-se, pelo menos, duas missas em sua memória, uma na própria igreja paroquial de S. José, presidida pelo Monsenhor Miguel de Oliveira, e outra na igreja de S. José dos Carpinteiros, celebrada pelo Monsenhor Moreira das Neves.

Depois da missa de corpo presente em S. José, no Largo da Anunciada, o funeral seguiu para a sua terra natal, Sequeiros, Couto de Cima, onde está sepultado no cemitério daquela povoação. Entre as muitas figuras que prestaram uma última homenagem, destaque para as presenças do então Bispo de Viseu, D. José da Cruz Moreira Pinto (1928-1964) e do Bispo Auxiliar, D. João Crisóstomo Gomes de Almeida (1956 -1965).

### Um claro protagonista do seu tempo

Almeida Correia foi uma figura ímpar do Nacionalismo Católico. Foi um fervoroso construtor do Centro Católico Português e um homem da Igreja. Pautou-se por ser um claro defensor dos ideais monárquicos e valores nacionalistas, tantas vezes exaltado nos seus artigos de jornal.

Percorreu «(...) as Dioceses do país [onde] fez séries de lições e conferências sobre problemas de organização social católica. Organizou Círculos de Estudos para alunos do ensino secundário, fundou alguns sindicatos agrícolas em freguesias rurais do distrito de Viseu e fez parte da direcção do Círculo Católico de Operários de Viseu, como presidente»<sup>40</sup>.

Perante isto, merece-nos expressar que José de Almeida Correia foi um conceituado político e um claro protagonista do seu tempo.

---

<sup>39</sup> Dr. José de Almeida Correia. *Novidades*. (13 de Junho de 1957).

<sup>40</sup> Dr. José de Almeida Correia. *Novidades*. (13 de Junho de 1957).



---

## «A IGREJA NUMA DAS SUAS METAMORFOSES»: QUESTÕES EM TORNO DO PERCURSO DE MANUEL RIBEIRO (1878-1941)

SÉRGIO RIBEIRO PINTO

Nenhuma vida há que possa reduzir-se à possível coerência do discurso sobre ela, quer para lhe apontar uma linearidade congruente ou contradições paradoxais que, em última instância, dizem mais do biógrafo que do biografado. Essa dificuldade parece avolumar-se quando se depara com figuras cujo percurso e obra precisam de ser resgatados pela memória. Esse é o caso de Manuel António Ribeiro, nascido na freguesia de Albernoa, concelho de Beja, a 13 de Dezembro de 1878.

Seja pelo seu empenho nas lutas sindicais durante as primeiras décadas do século XX, reforçado pelo esforço doutrinador nas múltiplas colaborações em diversos periódicos<sup>1</sup>, alguns dos quais ajudou a fundar, e pela actividade de tradutor<sup>2</sup>; seja pela posteridade das iniciativas partidárias em que se empenhou; seja, ainda, pela produção literária multifacetada e de assinalável êxito em vida, seria

---

<sup>1</sup> Os periódicos em que colaborou podem ajudar a estabelecer algumas das etapas significativas do seu percurso pessoal; no periódico *O Sindicalista. Semanário defensor da classe trabalhadora*, assinou a coluna «Na Linha de Fogo» entre 22 de Setembro de 1912 e 12 de Julho de 1914; entre 23 de Fevereiro de 1919 e 18 de Outubro desse ano, Manuel Ribeiro colaborou com o jornal *A Batalha. Porta-voz da Organização Operária Portuguesa. Diário da Manhã*, que tinha como redactor principal Alexandre Vieira, tal como *O Sindicalista*, aliás; nele continuou a sua coluna «Na Linha de Fogo», título sob o qual publicou em 1920 uma colectânea de artigos de imprensa; a partir de 01 de Novembro de 1919, data de publicação do n.º 5 do jornal *Bandeira Vermelha. Órgão e Propriedade da Federação Maximalista Portuguesa. Semanário Comunista*, Manuel Ribeiro assume funções de director deste periódico, assinando também diversos artigos até Maio de 1921. Dez anos mais tarde, o escritor alentejano integrará o grupo que, em torno do padre Manuel Alves Correia, publicará o jornal *Era Nova – Semanário de Doutrina e Defesa Social*, numa aproximação crescente aos ideais da democracia cristã, tal como era formulada nas primeiras décadas do século XX; aproximação essa que se manifestara, pelo menos, desde a publicação de *Novos Horizontes. Democracia Cristã*. Lisboa: Livraria Editora Guimarães & C.ª, 1929.

<sup>2</sup> A Livraria Editora Guimarães & C.ª publicou diversas obras que tiveram Manuel Ribeiro como tradutor: em 1903 a obra de Jacques Yvel – *Madame Flirt*; e em 1930 a de François Mauriac – *O deserto do amor*. Entre os autores traduzidos contam-se Etienne Antonelli, Paul Eltzbacher, Maximo Gorki, Leon Tolstoi e Piotr Kropotkine. Para um panorama completo dos títulos e autores traduzidos, veja-se Carlos Alberto Maria Antunes – *Manuel Ribeiro. Itinerário de uma conversão: mística e questão social*. Lisboa: Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 1998 [Trabalho de Licenciatura]. Esta obra, centrando-se, sobretudo,

expectável encontrar mais notícias e análises da sua vida e obra que os breves esboços de enciclopédia e breves menções ao seu percurso. Resulta, porém, que Manuel Ribeiro «é um dos escritores mais injustamente esquecidos»<sup>3</sup>, não que isso configure, por si só, a pretensão de uma avaliação prévia dos méritos literários do escritor alentejano; as mesmas referências esparsas, apenas, encontram-se também quanto ao seu empenho anarco-sindicalista, à actividade jornalística, à sua militância político-partidária ou ao seu percurso profissional que podem ser desfiados na linearidade primária da cronologia.

Depois dos estudos liceais no concelho natal, Manuel Ribeiro matriculou-se na Escola Politécnica de Lisboa, preparando-se para cursar medicina. Forçado a interromper os estudos, exerceu durante alguns anos a actividade de professor do ensino livre e trabalhou, posteriormente, nos escritórios da Companhia dos Caminhos-de-Ferro, onde esteve 17 anos, sendo demitido em sequência do seu empenho nas actividades de reivindicação operária ligadas ao anarco-sindicalismo.

Entusiasta da revolução bolchevique operada na Rússia, que é impedido de visitar, faz parte do núcleo que, em dissidência com a Confederação Geral do Trabalho, cria a Federação Maximalista Portuguesa<sup>4</sup> (FMP), experiência de curta duração, já que, dissolvida a FMP em Dezembro de 1920, constitui-se a partir dela o Partido Comunista Português, a 6 de Março de 1921, em Lisboa, em cujo grupo mais significativo se contavam, entre outros, Carlos Rates, Caetano de Sousa e Manuel Ribeiro, pertencendo este à Comissão de Educação e Propaganda do partido e sendo o «redactor principal» do seu semanário, *O Comunista*.

Entretanto, já Manuel Ribeiro tinha dado à estampa, com grande sucesso, o seu primeiro romance, intitulado *A Catedral*, publicado durante a sua prisão no Limoeiro, consequência da rusga policial que, a 15 de Outubro de 1920, conduziu ao impedimento da publicação do jornal *A Bandeira Vermelha*, órgão da FMP e de que Manuel Ribeiro era director. *O Deserto* e *A Ressurreição* são os dois romances que completam a primeira das trilogias de Manuel Ribeiro – a *trilogia social* – bordejando entre o propósito da exemplaridade da narrativa e o relato romaneado do percurso pessoal: como Luciano, a personagem principal da trilogia, o início dos anos 20 foi, para Manuel Ribeiro, o caminho da inquietação existencial, da

---

na trilogia social, constituiu uma primeira tentativa de estudo integrado e abrangente do percurso e das inquietações de Manuel Ribeiro.

<sup>3</sup> Cecília Barreira – *Sondagem em torno da cultura e das ideologias em Portugal*. Lisboa: Polemos, 1983, p. 91. Na realidade, o desconhecimento da obra e do percurso de Manuel Ribeiro, assinalados pela autora, continua. Além do trabalho de Carlos Antunes já assinalado e de breves referências esparsas, os estudos em torno do escritor alentejano encontram-se, ainda, em estado embrionário.

<sup>4</sup> Começando as suas actividades em Setembro de 1919, a sua institucionalização ganhou corpo com a publicação do seu semanário, começado a publicar-se a 05 de Outubro desse ano. Além de Manuel Ribeiro, *A Federação Maximalista* contava entre os mais relevantes membros com José da Silva Oliveira, Francisco Dias, António Peixe e Arsénio Filipe, entre outros, que com o escritor alentejano haviam de estar na origem do Partido Comunista Português.

interrogação religiosa e da militância social que, do afastamento do PCP pouco depois de ter estado na sua fundação, o conduziu ao embate com a experiência pessoal dos monges da Cartuxa de Miraflores, em Espanha, e à idealização das primitivas comunidades cristãs, traduzindo a experiência espiritual no empenho de construção da igualdade social, que intuiu na doutrinação e acção de Luigi Sturzo<sup>5</sup>.

Essa década revelou-se, literariamente, a mais produtiva: entre outros romances, publicou a segunda trilogia – que nomeou de nacional<sup>6</sup>. Menos frutuosa em termos de publicação, a década de 30 havia de adensar um conjunto de preocupações estéticas anteriormente manifestadas, ganhando crescente peso a reflexão sobre a tradição literária nacional<sup>7</sup> e as origens alentejanas de Manuel Ribeiro. Simultaneamente, o romancista compaginou a sua produção literária com o trabalho de funcionário da Biblioteca Nacional, a partir de 1932, de onde transitou para a Torre do Tombo onde foi Conservador até à sua morte, a 27 de Novembro

<sup>5</sup> Luigi Sturzo (1871-1959). Nascido no seio de uma família aristocrata, Sturzo era filho de Felice, Barão de Aldobrande, e Catarina Boscarelli; formou-se em Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana tendo sido ordenado presbítero a 19 de Maio de 1894 em Caltagirone, sua terra natal. Inscreveu-se posteriormente na *La Sapienza* de Roma e na Academia de São Tomás de Aquino. Influenciado pelo pensamento de Giuseppe Toniolo, destacou-se pela sua actividade social, tendo fundado a Caixa Rural São Tiago e uma cooperativa mutualista em 1897 e colaborado na Acção Católica Italiana, onde foi Secretário da Obra Nacional para os Órfãos da Guerra. Fundou diversos periódicos católicos (destacando-se *La croce di Costantino*, em 1897) e colaborou com outros, nomeadamente *Il Sole del Mezzogiorno* desde os primeiros anos do século XX. Seria, no entanto, a sua actividade política que o haveria de notabilizar: com o intuito de afirmar uma alternativa política e social católica ao movimento socialista, fundou, em 1919, o Partido Popular Italiano, que liderou até 1923. A sua oposição ao fascismo em ascensão obrigou-o ao exílio que o haveria de levar a Nova York, depois das duas primeiras cidades do exílio, Londres e Paris. Embora a actividade política de Luigi Sturzo se tenha tornado menos intensa após a II Grande Guerra, foi nomeado Senador Vitalício a 17 de Dezembro de 1952 pelo Presidente da República Luigi Einaudi. Veio a morrer em Roma, em Agosto de 1959. Deixou publicado um conjunto diversificado de obras onde se destacam as problemáticas sociológicas e políticas que constituíram o núcleo da sua actividade pública; entre outras, veja-se *Politica e morale* (1938) e *Coscienza e politica* (1953). Sobre Luigi Sturzo e o Partido Popular Italiano, vejamos, entre outros autores, os diversos estudos de Gabriele De Rosa: *Il Partito Popolare Italiano*. Bari: Biblioteca Universale Laterza, 1988; *Sturzo*. Torino: Utet, 1977; e também a obra *Luigi Sturzo e la democrazia europea, atti del convegno su «Luigi Sturzo, i partiti di ispirazione cristiana, la democrazia europea»*. Coord. Gabriele de Rosa. Roma-Bari: Editori Laterza, 1990.

<sup>6</sup> A Trilogia Nacional compreende os romances: *A colina sagrada* (1925), *A planície heróica* (1927) e *Os vínculos eternos* (1929), todos editados pela Livraria Editora Guimarães & C.<sup>a</sup>.

<sup>7</sup> Um filão significativo da produção literária de Manuel Ribeiro, na sua fase final, prende-se com as raízes alentejanas, no seguimento do interesse repetidas vezes manifestado pela reflexão em torno do património cultural nacional. São significativas, desse ponto de vista, as publicações em torno de Madre Mariana Alcoforado. Por todas, veja-se *Vida e Morte de madre Mariana Alcoforado (1640-1723). Com uma tradução nova das cartas portuguesas*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1940. Luís Trindade inclui Manuel Ribeiro entre os autores que deram corpo ao nacionalismo literário em Portugal nas primeiras décadas do século XX. Cf. Luís Trindade – *O estranho caso do nacionalismo português: o salazarismo entre a literatura e a política*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, *passim*.

de 1941, tendo deixado concluído o último romance, *Sarça Ardente*, publicado postumamente.

A diversidade que transparece no desfiar do percurso cronológico de Manuel Ribeiro sublinha o espanto pelo silêncio em torno da sua obra e personalidade, quer nos estudos literários, quer no percurso político, quer no que respeita às suas preocupações quanto à literatura e às Belas-Artes em Portugal<sup>8</sup>; espanto esse que motiva o conjunto de interrogações que se seguem.

### **1. Interrogações em torno da atitude militante: inquietação espiritual e justiça social**

Apesar do carácter multifacetado do seu empenho, do percurso de Manuel Ribeiro transcorrem permanências sucessivamente metamorfoseadas, mais que rupturas. Importa indagar, por isso, o sentido e o conteúdo da consideração mais usual sobre o trajecto de vida de Manuel Ribeiro, identificando-o com a figura do convertido, tópico importante da realidade eclesial e da apologética católica desde finais do séc. XIX e que atravessou as primeiras décadas do séc. XX, simultaneamente realidade e elemento central da retórica eclesial no confronto com os diferentes grupos não-católicos no período do desenlace do liberalismo<sup>9</sup>.

Aparentemente, o empenho nos movimentos anarco-sindicalistas e a sua actividade jornalística antecedem a produção literária mais significativa que abre marcada pela influência do seu percurso pessoal. A inquietação espiritual, em sentido amplo, concretizar-se-ia, num segundo momento, pela aproximação ao cristianismo católico, que implicou o abandono dos movimentos anarquistas, primeiro, e da actividade partidária, depois.

Essa linearidade, contudo, parece desautorizada pelo olhar mais atento ao conjunto da sua obra, por um lado, e pela retrospectiva pessoal que Manuel Ribeiro fez do seu percurso, por outro.

---

<sup>8</sup> Significativa excepção constitui o texto de João Francisco Marques sobre a arte cartusiana – especificamente, da Cartuxa de Miraflores, Burgos – e a influência da sua espiritualidade no romance *O Deserto*. Cf. A Arte e a Espiritualidade Cartusianas em *O Deserto* de Manuel Ribeiro: 1879-1942. In *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*. Vol. 1. Coord. Renata Malcher de Araújo. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 351-368.

<sup>9</sup> É significativo que Manuel Gonçalves Cerejeira tenha apresentado Manuel Ribeiro como um dos exemplos da «reconquista católica» em Portugal, aproximando o seu percurso de «convertido» de algumas figuras exemplares daquilo que o professor coimbrão considerava ser a evolução do panorama sócio-cultural francês, rumo à compaginação com o catolicismo, operada a partir das primeiras décadas do século XX; para Cerejeira tratava-se da constatação da falência dos positivismos que teriam minado a intelectualidade europeia no século anterior. Cf. *A Igreja e o Pensamento contemporâneo*. Coimbra: Coimbra Editora, 1924, p. 255-279.



Quanto ao primeiro aspecto, o percurso do escritor alentejano pode ser aproximado a uma parte significativa da intelectualidade portuguesa do início do século XX que, insatisfeita com os positivismos de carácter cientificista e atravessada por inquietações de ordem metafísica, não encontrava quietação na Igreja Católica. Ao que consideravam ser a preocupação excessiva da Igreja com a sua situação política e o enfeudamento desta ao *status* sócio-político, opunham o espírito evangélico e a figura humana de Jesus, cuja pobreza e denúncia das injustiças julgavam ausentes das preocupações contemporâneas da hierarquia e da vida religiosa dos cristãos, apreciada como cumprimento ritual desligado de implicações na transformação da realidade social.

Em Manuel Ribeiro, os dois aspectos aparecem como declinações da mesma realidade, seja no olhar sobre a figura e a acção de Jesus, ou no significado da religião. Dois poemas, inseridos na colectânea *Sentido de Viver*, ilustram essa visão com clareza meridiana. A figura de Cristo é descrita no poema homónimo como

«Mártir da Ideia, revolucionário  
és nosso igual nas crenças e no amor.  
[...]  
Não é no teu aspecto legendário  
que te podemos compreender melhor.  
Foge dos templos, abandona a cruz. Feito p'rá terra, apagas-te nos céus  
e é na matéria que se gera a luz.  
Não receies que as nossas mães te tomem.  
Se ainda és pequeno p'ra ser Deus,  
p'ra os nossos corações és mais do que homem.»<sup>10</sup>

E no autobiográfico *História d'uma vida*, a religião resume-se a

«Isto: – Evangelizar.  
E embebido de fé pensou na Igreja entrar.  
Mas viu o que era a Igreja: instituição venal  
e torpe que ultrajava o seu pudor moral»

e isso porque:

«Imóvel, sem vigor, a Igreja agonizava.  
Mas, através do templo e do seu espesso muro,  
como por um cristal, Jesus irradiava  
o esplendor imortal de apóst'lo do futuro. [...]

---

<sup>10</sup> Manuel Ribeiro – Cristo. *Sentido de Viver*. Lisboa: Livraria Editora Guimarães & C.<sup>a</sup>, 1909, p. 131-132. Actualizámos a grafia nesta transcrição.

A Igreja, o que guardava dessa doutrina?  
Do amor, a expiação; da fé, a disciplina.»<sup>11</sup>

A produção literária de Manuel Ribeiro anterior à publicação dos primeiros romances desautoriza as perspectivas que sublinham o trânsito entre o seu empenho na luta pela melhoria das condições de vida da classe operária (e especificamente dos ferroviários) – seja no anarco-sindicalismo, seja na adesão ao comunismo –, a convertido católico como sendo um corte radical, um salto entre campos contraditórios nos seus fundamentos e fins.

A mútua implicação dessas duas fases do seu percurso pessoal é também feita pela visão retrospectiva de Manuel Ribeiro quando afirmou que «se hoje me sinto cristão e admiro tanto a Igreja, é porque fui um revolucionário sincero, descrente dos sistemas políticos e apaixonado da Verdade eterna que só no Evangelho tive a dita de encontrar»<sup>12</sup>.

Deste modo, considerados no seu conjunto, a vida e a obra de Manuel Ribeiro deixam transparecer um conjunto de inquietações fundantes que são sucessivamente transfiguradas. A inquietação espiritual traduziu-se, por isso, na atitude militante perante a realidade; ou seja, a consideração das diferentes dimensões da existência como passíveis de serem transformadas pelo empenho pessoal tendente a um sentido final<sup>13</sup>, que implica sempre um grau de transcendência, quer a concretização desta se dê na esfera imanente, ou não.

Nesse sentido, o mesmo empenho militante de Manuel Ribeiro, traduzido em campos diferenciados nas suas características e nos seus propósitos, assenta sobre uma inquietação espiritual – poderia dizer-se, numa mística – atravessada pela preocupação social que se exprime na diáde justiça-verdade e que se encontra permanentemente na sua produção literária, anterior e posterior à sua adesão ao catolicismo, expressões outras do desassossego espiritual que se exprimiu, também, na militância anarco-sindicalista.

Importa questionar, por isso, o sentido da sua «conversão» e as leituras sobre esta. Manuel Gonçalves Cerejeira, na obra já evocada, inclui Manuel Ribeiro na lista dos convertidos para fazer a apologia do que considerava ser o regresso da

<sup>11</sup> Manuel Ribeiro – História d’uma vida. *Sentido de Viver*, p. 53-68. A grafia foi actualizada nesta transcrição.

<sup>12</sup> Carta de Manuel Ribeiro a Victor Marques de Oliveira, datada de 11 de Março de 1927 e publicada no *Distrito de Portalegre* de 17 de Fevereiro de 1979, parcialmente transcrita por Carlos Alberto Maria Antunes – *Manuel Ribeiro. Itinerário de uma conversão: mística e questão social*, p. 19.

<sup>13</sup> Parece consonante com esta perspectiva a extensa Nota apensa por Manuel Ribeiro a *Sentido de Viver*. Numa reflexão sobre a sua poesia e o sentido da mesma, afirma que ela nasceu da indignação sobre as injustiças geradas pela organização social liberal «mas, se todos se indignam poucos se elevam até à revolta. Ao embate constante das ondas certas rochas vão-se polindo, arredondando, numa como que transigência com a tempestade: são as individualidades passivas. Outras esgarçam-se em arestas, eriçam-se em escarpas, e a onda passa por elas fendida, lacerada, estilhaçada: são os temperamentos indomáveis». Manuel Ribeiro – *Sentido de Viver*, p. 150.

cultura portuguesa ao seio do catolicismo, ilustrando esse pretendido trajecto com o percurso delineado pela personagem principal da trilogia social<sup>14</sup>. Se, para o futuro cardeal, a evolução de alguns intelectuais ilustrava o final do «estúpido século XIX», nas palavras de Leon Daudet a que recorre, não revela menos acerca da sua percepção da diversidade que caracteriza a modernidade sócio-política e do conflito mundividencial no contexto da disputa das soluções para o liberalismo em crise. O que equivale, na prática, a afirmar a autonomia das diferentes soluções e a concorrência em que as diversificadas propostas católicas se encontravam, obrigando, desse modo, a considerar a necessária interpenetração das questões política, social e religiosa que, na óptica do catolicismo integral, só no regresso pleno ao catolicismo romano encontrariam a resposta cabal.

Em larga medida, o percurso de Manuel Ribeiro encaminhou-se também neste sentido. Na realidade, a luta pela superação do positivismo heterodoxo e dos materialismos que a obra do romancista alentejano recorrentemente assinala – veja-se o percurso paradigmático de Mateus Contreiras e o seu confronto com o Dr. José Torres no último romance da trilogia nacional *Os Vínculos Eternos*, ilustrando a falência do cientismo positivista como resposta última às interrogações humanas, um trajecto com aproximações evidentes ao de Manuel Ribeiro –, essa superação aparece movida por um desiderato concreto, a satisfação de uma necessidade dupla – espiritual e orgânica.

Nesse sentido, a conversão apresenta-se, para Manuel Ribeiro, como purificação<sup>15</sup> ou metamorfose sublimadora da mesma inquietação de fundo que terá sido o centro da sua preocupação desde, pelo menos, o embate com a Lisboa de finais de século XIX – o fascínio do jovem vindo da província ante o bulício da capital<sup>16</sup> simultaneamente sedutor e gerador de repulsa pelas desigualdades que a vida urbana gerava.

É na percepção da confluência da transformação individual com a superação da entropia da estratificação social na utopia da fraternidade que se encontra a etapa final da metamorfose da militância de Manuel Ribeiro. Etapa final na qual desaguam as preocupações anteriormente manifestadas; por um lado, a inquietação espiritual de fundo e, por outro lado, a incidência social dessas preocupações, apontando para a reconstrução do tecido social baseado na fraternidade como expressão da igualdade dos indivíduos.

---

<sup>14</sup> M. Gonçalves Cerejeira – *A Igreja e o Pensamento contemporâneo*, p. 270-271.

<sup>15</sup> Cf. O depoimento de um alto espírito. *Novidades* (1 de Janeiro de 1926), p. 1.

<sup>16</sup> Cf. Manuel Ribeiro – História d'uma vida. *Sentido de Viver*, p. 53.

## 2. Atitude militante e acção orgânica: do anarco-sindicalismo ao catolicismo integral?

Em grande medida, são imperscrutáveis as motivações e o percurso de uma conversão, ou purificação, tal como definiu Manuel Ribeiro a sua. Todavia, no trajecto do sindicalista e escritor alentejano algumas constantes insinuam-se com frequência, permitindo traçar algumas linhas de força da sua evolução.

Talvez a mais saliente seja o sentido da solidariedade em cuja ausência baseia a crítica à sociedade desigual que seria fruto do liberalismo oitocentista, assinalando simultaneamente a insuficiência do individualismo. Se, face a este diagnóstico, Manuel Ribeiro opõe pessoalmente o empenho militante, o seu percurso faz notar a necessidade de uma intervenção orgânica que, suprimindo as insuficiências individuais, abranja de modo mais amplo o conjunto da sociedade.

A organicidade fornecida pela instituição surge, assim, como instrumento da intervenção social visando a sua transformação, e o percurso de Manuel Ribeiro revela de modo exemplar o trânsito entre duas organicidades de carácter holístico – da evolução anarco-sindicalista, passando pela intervenção política decorrente do entusiasmo com a revolução bolchevique, até uma outra organicidade de carácter transnacional, a Igreja Católica Romana.

Talvez isso ajude a perceber a rápida transição entre duas realidades que, antagónicas no conteúdo e no «momento» da concretização dos seus desideratos utópicos, se aproximam nos mecanismos de integração do indivíduo no grupo, nas concepções orgânicas e no relevo que atribuem ao empenho militante. De facto, entre Setembro de 1919, com a constituição da Federação Maximalista Portuguesa, até à fundação em Março de 1921, a partir dessa base, do Partido Comunista Português, Manuel Ribeiro participa activamente em duas tentativas sucessivas de corporizar a acção política, reconhecendo o que seriam os limites do anarco-sindicalismo e a necessidade da intervenção político-partidária no seio do novo regime republicano visando, sobretudo, a alteração das políticas sociais.

Todavia, este trânsito, feito de sucessivas expectativas e empenhos, é acompanhado pela turbulência da sua evolução espiritual e actividade literária, conhecendo um êxito assinalável a partir da publicação de *A Catedral*. Se o lugar evocado e algumas das temáticas presentes nessa narrativa ilustram os primeiros passos na aproximação eclesial de Manuel Ribeiro, não pode, ainda assim, situar-se nesse período (1919) a sua adesão ao catolicismo. Na realidade, embora acompanhando as desventuras amorosas de Luciano e de Maria Helena, a «Condessinha», a trama do romance põe em contraste preocupações e posicionamentos eclesiais e políticos diversos no seio do clero português, ao mesmo tempo que confronta a acção da hierarquia com as preocupações da classe operária representadas pela voz de João Coutinho, o chefe dos operários e sindicalista.

A aproximação de Luciano ao padre Anselmo é decisiva, a vários níveis, para se compreender a quase heteronímia que o liga ao romancista. Em primeiro lugar, pela valorização da emoção estética como pórtico de acesso ao ambiente espiritual católico, que o escritor fez através do interesse pela arquitectura religiosa medieval e da liturgia; em segundo lugar – justificando a identificação que alguns fazem entre a personagem do padre Anselmo e o padre Pereira dos Reis, que o trajecto pessoal deste último parece autorizar – remete para o passo seguinte, a estadia na Cartuxa de Burgos, facilitada precisamente pelas diligências deste eclesiástico do Patriarcado de Lisboa<sup>17</sup>, destacando a importância da espiritualidade beneditina, relevando a espiritualidade litúrgica<sup>18</sup>.

O processo iniciado pela atracção estética revelou-se, no entanto, insatisfatório; e o caminho de perfeição individual, testemunhado na austeridade de vida e do grau de entrega dos monges cartuxos ao silêncio preenchido com a presença divina carecia de um sentido pleno, segundo Manuel Ribeiro; essa plenitude dizia respeito ao impacto social da experiência espiritual, devendo ser dirigida à totalidade da realidade social de modo a conferir-lhe uma finalidade universal: a fraternidade.

Deste modo, a experiência de transformação individual desenhada nas descrições da vida dos monges cartuxos, apesar do seu impacto marcante, apresentou-se como um passo intermédio cuja concretização Manuel Ribeiro encontrou, apenas, nos esforços descritos pela comunidade do romance *A Ressurreição*.

Na «Vila Galileia», uma evocação idealizada das primitivas comunidades cristãs, o romancista alentejano, através do seu *alter ego*, Luciano, confronta-se com a acção de Don Lorenzo<sup>19</sup> e o percurso de um convertido, Pio dell'Anima, o

<sup>17</sup> Isso mesmo foi confirmado por Manuel Ribeiro, que conhecia Pereira dos Reis pelo menos desde a saída do primeiro romance: «O espanto do dr. Pereira dos Reis, um apaixonado da liturgia, quando saiu «A Catedral» feita por um sindicalista!». O depoimento de um alto espírito. *Novidades* (1 de Janeiro de 1926), p. 2.

<sup>18</sup> Os primórdios do que veio a ser conhecido como Movimento Litúrgico estão relacionados com a refundação da Ordem de S. Bento em França, por intermédio de Prosper Guéranger (1805-1875) e os seus estudos em torno da história da liturgia e do Ano Litúrgico, título daquela que será a mais importante das suas publicações, iniciada em 1841. No final do século XIX, os estudos em torno da liturgia católica ganharam novo impulso com os trabalhos de Odo Cassel (1886-1948), da Abadia alemã de Maria-Laach, cuja obra «O Mistério do Culto Cristão» (1932) veio a ter influência decisiva no documento do Vaticano II sobre a liturgia, a Constituição *Sacrosanctum concilium* (1963). Pretendendo ultrapassar o carácter rubricista e preceitual da liturgia, o Movimento Litúrgico apresentava-a como dinamismo espiritual destinado a clérigos e leigos com implicações eclesiológicas directas, nomeadamente na perspectiva jurisdicionalista da Igreja que decorrente da lenta execução das determinações tridentinas. Embora com ecos tardios em Portugal, seria também ligado à espiritualidade beneditina e, especificamente, a D. António Coelho e a Pereira dos Reis, que o Movimento Litúrgico se desenvolveu, tendo recebido impulso decisivo no Congresso de Liturgia, realizado em Vila Real em 1926, ano em que se fundou a revista litúrgica «Opus Dei» dirigida pelos monges da Ordem de S. Bento.

<sup>19</sup> Como o romancista deixou explicitamente assinalado, a personagem inspirou-se directamente na figura de D. Luigi Sturzo: «Dom Lorenzo não é uma figura da minha imaginação. A palavra do resgate humano pela recristianização do mundo, encontrei-a num varão insigne da moderna Itália: Dom Sturzo.» Depoimento de Manuel Ribeiro. *Jornal da Madeira*. N.º 12 (23 de Março de 1924).

engenheiro que, vindo dos ambientes anarquistas, o ajudará a dissipar as dúvidas e a possível distância entre a experiência religiosa católica e a instituição, a Igreja Católica, à qual manifesta resistências. *A Ressurreição*, metáfora polissêmica, surge como instância ética e horizonte utópico da justiça social, a realidade última da fraternidade universal, mas também como apelo à conversão pessoal, a *metanóia* como processo de «alargamento» do horizonte de compreensão da realidade e de inclusão dos indivíduos.

Essa tensão mais não era que a permanência do que Manuel Ribeiro assinalara no já mencionado poema «Cristo» e, de outro modo, num outro, «O revoltado em frente das potências do mundo: – O padre/ O juiz/ O militar», afirmando, quanto à primeira daquelas «potências», que

«as crenças dos Revoltados  
[...]  
são mais dominadoras, mais ardentes  
e evangelizam mais  
que teus ritos, teus santos, teus missais...»<sup>20</sup>.

De algum modo, o percurso de Manuel Ribeiro dá conta, também, da tendência contemporânea que opõe a vivência espiritual do indivíduo à adesão comunitária ou, se quisermos, o confronto entre a prática eclesial e dos agentes eclesiásticos – consideradas coniventes com a ordem do mundo –, e o ensinamento do Galileu e do seu Evangelho – percebido naquela que seria a pureza do ideal cristão<sup>21</sup>.

Essa crítica à instituição eclesial, dado o divórcio com o ideal da figura de Cristo que por ela fora aprisionado, transformou-se no apelo à reforma eclesial, que de forma icónica é desenhada na restauração da sé de Lisboa, metáfora do retorno às suas formas originais pelo regresso à idealizada pureza e ordem medievais que o estilo gótico expressaria. O mesmo apelo de reforma explicita-se nas diferentes opiniões do cabido da sé quanto à relação da Igreja com o regime republicano e as reivindicações do operariado<sup>22</sup>.

Na reunião capitular, central na trama do romance, expressam-se sensibilidades diversas quanto ao restauro da sé, o mesmo é dizer, quanto à reforma da Igreja e o modo como esta deve encarar a sua relação com a sociedade portuguesa coeva, quer no aspecto político (a discussão sobre a Lei da Separação), quer social

<sup>20</sup> Manuel Ribeiro – *Sentido de Viver*, p. 69.

<sup>21</sup> Esta perspectiva aproxima Manuel Ribeiro de um filão da literatura portuguesa contemporânea que, de algum modo, insiste na distinção crítica entre os elementos centrais do Evangelho e a Igreja Católica enquanto instituição; na diferença entre o que era apontado como incoerência e traição desta à figura poética de Jesus ou a distância entre uma espiritualidade como apelo universal e o dogma enquanto instância convencional fatora de divisões. Confronte-se este posicionamento, a título de exemplos, com o conto *O suave milagre*, de Eça, e o opúsculo *O Padre*, de Raul Brandão.

<sup>22</sup> Manuel Ribeiro – *A Catedral*. Lisboa: Livraria Editora Guimarães & C.ª, 1919, *passim*.

(da relação com o mundo operário): o legitimista Cónego Rocha – que centra a sua recusa do novo regime na auto-suficiência da Igreja; o espiritualismo do Pe. Anselmo e do Pe. Bruno – insistindo na reforma litúrgica e na urgência mística; a adesão do Pe. Tiago – o clérigo formado em Roma, que recusa a intervenção partidária confessional e advoga o empenho eclesial na solução da «questão social», acolhendo as reivindicações do sindicalista João Coutinho.

Ao assinalar esse conflito interno, a problemática da reforma eclesial está já presente no início do percurso aproximativo de Manuel Ribeiro ao catolicismo, quer como exigência em face da instituição, quer como elemento de aferição da coerência da vida espiritual, uma vez que, para ele não era suficiente uma conformidade exterior ao preceito e uma ritualidade destituída de densidade existencial.

Pelo contrário, é na confluência dessa necessidade da reforma eclesial com a experiência da renovação pessoal – de revolução espiritual, pode dizer-se – que residui a metamorfose da militância de Manuel Ribeiro, não como o trânsito para um outro lado, completamente diverso do percurso e das inquietações anteriores, mas como transformação do desiderato fundante da sua acção: o retorno ao comunitarismo primitivo das comunidades cristãs, microcosmos da sociedade justa assente na regeneração do Homem.

É, ainda, a permanência da questão ética e do alargamento das suas exigências, sublinhando a dependência entre a perfectibilidade pessoal e a renovação das estruturas sociais que, de algum modo, as *Novelas Vermelhas*<sup>23</sup> já enunciam e que *O Deserto* (1922) explicita na descrição da comunidade da Cartuxa de Miraflores. No entanto, o exemplo desta aparece ainda insuficiente por não poder ser alargado ao conjunto da sociedade, embora subsista como modelo da fraternidade concretizadora da justiça explicitada no comunitarismo da Vila Galileia descrito no romance que culmina a trilogia social.

Só por essa altura (1923) se pode situar, como confirmou Manuel Ribeiro, a sua «conversão»; não deixa de ser significativo que o momento decisivo dessa metamorfose incluía Roma como referencial simultaneamente histórico e simbólico – a invocação da irradiação universal do ministério de Pedro e o sentido, simultaneamente de resistência e do nascimento de um outro tipo de realidade comunitária, na evocação das catacumbas.

A transformação do enquadramento da experiência militante implicou a fugacidade do seu empenho partidário, transitando para o compromisso religioso a que continuará subjacente, mas sempre explícito, o desiderato da justiça social. Assim, a urgência da Revolução metamorfoseia-se na premência da Reforma,

---

<sup>23</sup> Embora a Colecção apareça com esse nome, «Novelas Vermelhas», as duas obras que Manuel Ribeiro nela publica são dois pequenos contos: *A expiação*. Lisboa: Secção editorial da *Batalha*, 1921; e *Poder redentor*. Lisboa: Secção editorial de *A Batalha*, 1922. Ambas constituem, respectivamente, o n.º 1 da primeira e da segunda série.

duas modalidades do mesmo empenho e de idêntico objectivo. No fundo, porém, mantém-se a necessidade de uma acção orgânica como mediação da transformação individual e social.

Todavia, o percurso da «conversão» de Manuel Ribeiro não foi um decalque perfeito do percurso romanceado de Luciano; processo moroso, o próprio romancista assinalou a distância entre a adesão espiritual e a prática sacramental, deixando entrever o diálogo tensional entre a experiência da limitação pessoal e o excesso de sentido de algum modo experimentado em face da densidade litúrgico-sacramental: «Não pratiquei na Cartuxa; não podia ainda, sem escrúpulos da minha consciência, praticar convictamente. [...] Assisti sempre, e, sem praticar, sem nenhum compromisso moral, só pelo que vi e observei, saí de lá com o meu passado arrasado e diante do espírito desempoeirado a estrada nova que me havia de conduzir à fé.»<sup>24</sup> Na mesma ocasião referia: «Não, não pratico ainda. Mas a culpa não é bem minha. Vive-se num ambiente sórdido de irreligiosidade e de materialismo. A atmosfera da cidade asfixia os tímidos impulsos que afloram»<sup>25</sup>.

Esse aspecto relaciona-se directamente com um dos permanentes filões da obra de Manuel Ribeiro, a presença de figuras de clérigos que consubstanciam modelos diversos da acção do presbítero na sociedade portuguesa contemporânea, no que pode ser visto como um reverso do panorama eclesiástico queirosiano: o (bom) padre como referência da virtude espiritual essencial da espiritualidade cidadã. Esta permanência literária corresponde, também, à influência de diferentes figuras eclesiásticas importante para o seu percurso pessoal de adesão ao catolicismo e que pontuam o percurso eclesial do romancista.

Embora se possa, de algum modo, condensar o panorama de modelos de clérigos nas sensibilidades do cabido da sé de Lisboa acima aludidas, elas não se esgotam aí. Veja-se, a título de exemplaridade, a personagem central de *A Planície Heróica*, Padre Dionísio: acabado de ordenar-se, saído do Minho, «inexperiente e quase sem ter roçado pela vida», confronta-se na freguesia da Carregosa, em pleno Alentejo, com «a natureza fecunda, paganizante e poderosamente genitora», lançando-o «numa certa confusão»<sup>26</sup>.

Na narrativa estão presentes algumas das implicações do novo enquadramento da Igreja Católica posterior à Lei da Separação: a mobilização para a recristianização, dando corpo à avaliação de um território «descristianizado» por falta de presença eclesiástica – «há por aí moço taludo e até já pai de filhos que nunca viu um padre, que não sabe sequer o que seja um padre! Que ele dezasseis anos sem

<sup>24</sup> Cf. O depoimento de um alto espírito. *Novidades* (1 de Janeiro de 1926), p. 2.

<sup>25</sup> Cf. O depoimento de um alto espírito. *Novidades* (1 de Janeiro de 1926), p. 1.

<sup>26</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*. Lisboa: Livraria Editora Guimarães & C.ª, 1927, p. 106.



prior...»<sup>27</sup>; a sustentação do clero, seja por via da transformação das cõngruas<sup>28</sup>, seja pela problemática patrimonial, a questão da devolução de alguns dos bens expropriados, no caso a residência paroquial onde se tinha fixado um posto militar<sup>29</sup>.

A trama tece-se no confronto entre as expectativas de uma população rural quanto à acção do clero e o idealismo do Pe. Dionísio, movido pelo ímpeto de missionação, entendendo o sul do país tão necessitado da presença cristã como um «sertão africano»<sup>30</sup>. Assim, o jovem clérigo confronta-se com o apelo telúrico do amanho da terra, quer para dela tirar vida, quer como objecto do sonho de independência económica e financeira dos assalariados, oprimidos por «alguns lordes dominiais, que ninguém conhecia, que nunca ninguém vira, [que] senhoreavam as maiores herdades das redondezas»<sup>31</sup>.

Para os habitantes da Carregosa, «o padre não era [...] um ministro ungido do Senhor, mas um subalterno de Deus, funcionário do poder divino que legalizava perante o céu certos actos acidentais da vida. Isso explicava porque é que o hieratismo eclesiástico não exercia impressão sobre eles; porque é que o sacerdócio era um modo de vida, e porque tão ligeiramente queriam submetê-lo ao vulgar interesse»<sup>32</sup>. Na realidade, o padre Dionísio, representava um corpo estranho, com preocupações «espirituais» alheias ao mundo dos paroquianos e distantes do exemplo do predecessor, o «compadre prior José Dias» um «bom copo»<sup>33</sup> já que «ali o pároco charnequenho era o sr. compadre prior, andava na terra larga e tinha o seu assento de lavoira, como lavrador que devia ser»<sup>34</sup>. O novo pároco pretendia demarca-se dessas expectativas («Eu não preciso de trigo para semear, porque vim para padre e não para lavrador») e da imagem arreigada entre a população, a cuja estranheza o sacristão, José Mingorra, dava voz: «Por esse andar não sei como o sr. compadre prior há-de governar aqui a sua vida!»<sup>35</sup>.

Todavia, o Pe. Dionísio não é alheio às preocupações dos seus paroquianos – também ele «queria ter uma alma capaz de amar também a terra»<sup>36</sup> – vivendo interiormente o conflito entre esse apelo e o desejo de, ante a beleza das criatu-

---

<sup>27</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 24.

<sup>28</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 150.

<sup>29</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 147.

<sup>30</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 164.

<sup>31</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 37-38.

<sup>32</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 53.

<sup>33</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 23.

<sup>34</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 190.

<sup>35</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 146.

<sup>36</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 102.

ras, lhes mostrar a grandeza do Criador: «E por grandes que fossem as sugestões paganizantes – Deus aparecia-lhes sempre maior»<sup>37</sup>.

Correlativo ao apelo da terra, surge o amor de Conceição pelo Pe. Dionísio<sup>38</sup>, a filha de José Mingorra, em cuja casa o pároco ficou hospedado logo que chegou à aldeia e, segundo o qual, «um padre devia poder casar-se... Assim como assim, eles sem mulher não passam...»<sup>39</sup>. Geradoras da vida, a terra e a mulher representam na trama a concretude com que o jovem pároco se debate, surgindo estranha à população, sobretudo à masculina, a recusa do padre em relação ao amanhã da terra e aos seus apelos, tal como alheios aos seus ouvidos são os apelos do Pe. Dionísio à prática religiosa; isso pertencia exclusivamente ao universo feminino, já que «as mulheres é que fazem isso p'la gente macha, que cá os homens mal lhes chega o tempo p'ra governar a vida»<sup>40</sup>.

A «reconquista» (assim intitula Manuel Ribeiro a segunda parte do romance) não a fez o Pe. Dionísio, porém, através da ritualidade do culto ou da elaboração doutrinal. Em face do definhamento de Conceição – da qual o pároco se afastara para se manter fiel aos seus compromissos de clérigo –, e da atitude de José Mingorra, que o culpa pelo estado da filha, o pároco dispõe-se a casar, renunciando às suas promessas presbiteriais. A redenção aparece, assim, tanto pela grandeza humana do sacrifício a que o jovem pároco se predispõe para que Conceição viva<sup>41</sup>, como também pela presença divina que ultrapassa a fraqueza humana e que José Mingorra aceita ao pedir que o pároco ministre o viático à filha moribunda<sup>42</sup>; nessa circunstância volta a procurar o pároco, a quem ameaçara de morte, ouvindo – surpreendido – a vontade de renúncia ao seu ministério por fidelidade aos princípios que ele representa.

Ainda que *Planície Heróica* seja o exemplo mais claro, na produção literária de Manuel Ribeiro abundam os exemplos de figuras do clero e do que significam, figuras-tipo que encarnam modelos distintos e compreensões diversas de uma disputa que atravessava a Igreja Católica e a sociedade portuguesa do início do século XX; é, no entanto, uma temática a necessitar de trabalhos de enquadramento e tratamento monográfico para um aprofundamento da compreensão da evolução social, cultural e religiosa portuguesa desse período.

De algum modo, o conflito interno por que passa o Pe. Dionísio e o destaque dado por Manuel Ribeiro à coerência pessoal da personagem, destacando a intensidade da sua vivência espiritual em conflito com a sedução «pagã» da terra,

<sup>37</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 108.

<sup>38</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 162-164.

<sup>39</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 177.

<sup>40</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 151.

<sup>41</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 318-319.

<sup>42</sup> Manuel Ribeiro – *A Planície Heróica*, p. 326.

reflecte, também, a preferência pessoal do romancista e o impacto que diferentes clérigos tiveram no seu percurso pessoal.

Entre todos, avulta a personalidade e o carisma do padre Francisco Cruz, popularizado como o «Santo Padre Cruz», cujas frequentes visitas ao Limoeiro são várias vezes invocadas por Manuel Ribeiro quando recorda a sua experiência pessoal de prisioneiro; aquele padre representava para o romancista a pobreza e o desprendimento, assim como uma empatia humana atenta (no exemplo do pão e dos cigarros que pedia em esmola para levar aos presos) que deveria caracterizar o clero, segundo Manuel Ribeiro<sup>43</sup>.

O conhecimento travado com o Pe. Cruz, contemporâneo da sua prisão e da publicação do primeiro romance, coincide com a influência de uma outra personalidade do clero lisboeta da época, o padre Pereira dos Reis, figura importante do movimento de renovação litúrgica a que não era alheia a aproximação à espiritualidade beneditina que haveria de concretizar-se, em 1951, com a entrada na Ordem de São Bento no mosteiro de Singeverga<sup>44</sup>. A personalidade e os interesses do futuro Monsenhor Pereira dos Reis revelaram-se decisivos no percurso de Manuel Ribeiro em direcção ao catolicismo, pelo menos em dois momentos: na aproximação estética inicial, motivada pela arquitectura gótica e o impacto cénico da liturgia, e na já assinalada estadia do romancista alentejano numa comunidade Cartuxa, simultaneamente relevante do ponto de vista das preocupações estéticas do romancista e da inquietação espiritual que o atravessava.

No entanto, como atrás se assinalou, a mudança individual sublinhada em *O deserto* ficaria incompleta, para Manuel Ribeiro, sem a urgência da transformação social traçada em *A Ressurreição*: o trânsito entre a figura dos cartuxos, e da emoção estética da arquitectura e da liturgia conventual, à necessidade de alargamento dessa experiência à totalidade do tecido social vão de par com as preocupações políticas e sociais do romancista alentejano. O ensaio de teoria política *Novos Horizontes* (1929), confrontando «sovietismo», fascismo e a democracia cristã, ajuda a trazer alguma inteligibilidade ao percurso que havia de conduzir Manuel Ribeiro ao grupo que com o Pe. Joaquim Alves Correia estará na criação do jornal *Era nova* (1931). Mais que de um ciclo que se encerra, esta etapa do trajecto pessoal, intelectual e militante de Manuel Ribeiro dá conta das permanências que o

---

<sup>43</sup> Cf. Depoimento de Manuel Ribeiro. *Jornal da Madeira*. N.º 12 (23 de Março de 1924).

<sup>44</sup> Originário da Vermelha, Cadaval, onde nasceu a 30 de Janeiro de 1879, José Manuel Pereira dos Reis foi ordenado presbítero a 19 de Novembro de 1903. Destacou-se pelo seu percurso académico na Faculdade de Teologia em Coimbra, tendo sido convidado para professor da Faculdade de Letras com a extinção daquela, o que recusou. Professor do Seminário de Santarém e pároco dos Anjos, em Lisboa, a partir de Maio de 1917. A ele se deveram os textos litúrgicos da celebração do Santo Condestável, cujo processo para o reconhecimento do culto liderou, incumbido pelo Patriarca D. José Neto. Primeiro reitor do Seminário dos Olivais foi, depois, conselheiro eclesiástico da Embaixada de Portugal no Vaticano entre 1945 e 1948. Morreu no Hospital de S. João, Porto, a 13 de Maio de 1960. Para um esboço biográfico detalhado atente-se a António dos Reis Rodrigues – *Vidas autênticas*. Lisboa: Paulus, 2004, p. 8-77.

compõe e sucessivamente se vão metamorfoseando, dificilmente permitindo ver nas figuras de clérigos que atravessam essa viagem meros episódios acidentais.

### 3. A concluir

Nas metamorfoses da militância de Manuel Ribeiro, que resumidamente se podem sintetizar no trânsito do anarco-sindicalismo ao catolicismo integral, expressa-se, pelo conjunto da sua obra e pelo percurso pessoal, a diversidade do catolicismo e do universo cultural não-católico coevo, bem como a procura de respostas orgânicas a âmbitos frequentemente tratados como estanques mas que se encontram mutuamente implicados: o político, o social e o religioso.

A resposta religiosa (enquanto interpenetração da satisfação da exigência mística, como Manuel Ribeiro frequentemente testemunhará, e da transformação social) aparece como solução cabal, na sua óptica, para as interrogações essenciais do Homem, aproximando-o do catolicismo integral, ou seja, daqueles que advogando o «regresso» à vivência das exigências religiosas se torna possível garantir a coesão social através do reforço dos mecanismos de solidariedade que obstem à erosão provocada quer pela exploração de uma classe sobre outra, quer pela luta de classes contra essa exploração. Deste modo, a densidade espiritual da fé religiosa implica necessariamente, para Manuel Ribeiro, uma prática social conforme com esse substrato, aparecendo como insuficientes, quer a transformação pessoal fechada sobre si – o paroxismo do desencarnado cumprimento ritual das práticas institucionais – quer a renovação das estruturas sociais sem implicar a vida espiritual do indivíduo.

O percurso e a obra de Manuel Ribeiro, percebidos que foram como ilustração do trajecto de uma parte da intelectualidade europeia, consciente dos limites do cientismo positivista e corporizando um conjunto de preocupações espirituais de cariz religioso, justificam a visão apologética que o apresenta como figura icónica do «convertido».

Se é indiscutível a influência de um certo espiritualismo de inspiração cristã, expresso por autores como Paul Claudel, George Bernanos, J.-K Huysmans<sup>45</sup> e a literatura que tem sido classificada como «de conversão», Manuel Ribeiro, pela sua experiência e pelo seu percurso, não foi um simples reflexo desse ambiente

---

<sup>45</sup> Embora frequentemente surjam como ícones do grupo de intelectuais franceses convertidos ao catolicismo, os percursos de Joris Karl Huysmans (1848-1907), Paul Louis Charles Claudel (1868-1955), Georges Bernanos (1888-1948), quer do ponto de vista pessoal, quer do profissional, literário e político, foram bastante diversificados. Apesar disso, podem aproximar-se, entre outras características, pelas inquietações espirituais com que se debateram e em que os positivismos heterodoxos tiveram impacto relevante. Nos casos de Huysmans e Claudel, junta-os, ainda, o fascínio pela espiritualidade beneditina, filão no qual Manuel Ribeiro também se inscreve.

cultural europeu, particularmente dos ambientes marcados pelo catolicismo, antes assinala como originalidade um modo de sentir e de acreditar nas fronteiras de um certo «existencialismo espiritual» marcado pela tensão entre a «revolução» e a «reforma», tanto do ponto de vista individual como social.

Talvez essa peculiaridade permita questionar o que, tanto António Sérgio como Manuel Gonçalves Cerejeira e Paulo Durão, padre jesuíta e crítico literário, assinalaram, sobretudo na «trilogia social», como sendo a falta de espessura na análise do drama interior das personagens ante a expressão prevalente da erudição do autor – numa aproximação que faziam entre a obra de Manuel Ribeiro e a de J.-K Huysmans que o romancista alentejano recusou. Embora essa crítica não pareça destituída de sentido, importa indagar, no entanto, se essa eventual lacuna não resulta da exemplaridade da narrativa e das personagens que parece sobressair como intenção fundadora das obras mais representativas de Manuel Ribeiro.

O mínimo que pode dizer-se é que faltam estudos que, permitindo esclarecer estas e outras questões em torno do trajecto pessoal e da obra do escritor alentejano, ajudem a traçar a sua relevância no panorama sócio-político, cultural e religioso coevo para lá do sucesso conseguido à época, o que, de algum modo, permite perceber um clima de receptividade ao seu estilo, se não às inquietações que exprime.

Em todo o caso, parece merecer destaque a aproximação quer a um certo franciscanismo intelectual, quer à reflexão social cristã condensada no pensamento leonino, ainda que a sua origem lhe seja anterior e tenha tido significativos desenvolvimentos posteriores.

Em equação está o problema da virtude que decorre da vivência da fé e que se torna operativa na acção; nisso encontramos uma das problemáticas fundadoras da modernidade ocidental, a das obras, do seu significado e fundamentação. Dito de outro modo, no centro da obra de Manuel Ribeiro encontramos o problema moral e o horizonte ético da realização humana, bem como a densidade espiritual que a preenche e lhe dá sentido. Para o escritor, a revolução social desejada seria incompleta sem a renovação pessoal, resultando esta da vontade do indivíduo, mais que de qualquer determinismo extrínseco, o que o obriga a apontar a falência do cientismo na construção de um código universal e positivo de conduta. É esse o núcleo no romance *Os Vínculos Eternos* (1929) e a perspectiva que sobressai da carta em que Manuel Ribeiro o dedica a Manuel de Brito Camacho, onde se lê:

«V. Ex.<sup>a</sup> sabe-o bem. A ciência pura, que é impessoal e objectiva, e se coloca fora do interesse humano e social, arrasa, pela força da sua lógica inexorável, todas as crenças e subjectividades de qualquer sorte, sejam elas de ordem religiosa ou racional. Tanto fere à direita, como fere à esquerda. Arremete aos dogmas da Religião, como às próprias raízes da Democracia. É uma terrível arma de dois gumes, que nada respeita e nada acata, e tanto

mais de temer, sr. doutor, que a matreira não quer combate no campo solto da dialéctica, onde a poderíamos filar com alguns passes de retórica, – mas no limite justo dos factos.

Parece-me pois que há o direito de nos defendermos dela. É preciso não deixar vingar este horrível lema que a ciência inscreve, em desafio, à entrada do Laboratório: – Determinismo, Desigualdade, Selecção, e opor-lhe a todo o transe este outro que ela diz que está errado e que tem ressaibo cristão: Liberdade, Igualdade e Fraternidade.»<sup>46</sup>

A obra e o trajecto espiritual de Manuel Ribeiro afiguram-se como uma leitura da contemporaneidade europeia que, sem recusar os desideratos fundacionais desta, acaba por encontrar na mediação da tradição católica uma resposta de cariz global mas nem por isso totalizante. Na realidade, das suas obras transparece a percepção aguda de que, sendo pessoalmente para o escritor alentejano, o caminho, nem por isso deixa de ser um caminho que disputa com outros a relevância no percurso do indivíduo e da sociedade no seu conjunto.

---

<sup>46</sup> Manuel Ribeiro – *Os Vínculos Eternos*. Lisboa: Livraria Editora Guimarães & C.ª, 1929, p. VII.

---

## A «POLÍTICA POR CATOLICISMO» E O CATOLICISMO SOCIAL DE JOAQUIM DINIS DA FONSECA

JOÃO MIGUEL ALMEIDA

Joaquim Dinis da Fonseca (1887-1958), no calor de uma polémica jornalística com monárquicos católicos que atacavam a posição do Centro Católico Português (CCP) na república do pós Grande Guerra, escreveu: «O *Centro* é a organização dos que fazem *política por catolicismo*, isto é por dever e obrigação de salvar, na medida do possível, o bem comum, não admira por isso que sofra contradição de todos aqueles que são católicos apenas... por política!»<sup>1</sup>. O sentido da frase contundente ultrapassa o duelo verbal no qual foi usada, sintetiza lapidariamente um entendimento da pertença religiosa, do dever cívico e da atitude face à política que se forja no meio académico nos primeiros anos da I República e lhe sobrevive, levando homens como Joaquim Dinis da Fonseca a aderir ao Estado Novo e afirmando-se, quando sentia necessário, como um porta-voz dos católicos no regime. Uma das palavras-chave da frase é a quarta, o artigo definido «a», que faz corresponder a pertença dos católicos que fazem *política por catolicismo* a uma única organização durante a I República – o CCP. Se substituirmos a palavra *Centro* por União Nacional deparamos com uma frase que podia ser usada na defesa da adesão dos católicos ao Estado Novo. A desvantagem deste jogo de palavras é tornar ilusoriamente linear um processo que foi complexo, o que explica que o próprio Joaquim Dinis da Fonseca tenha defendido, como veremos, em alternativa à posição de Salazar, a continuação do Centro Católico como ramo político da Acção Católica no fim da transição da ditadura militar e da consolidação do novo regime.

Deputado do Centro Católico Português de 1922 a 1926, destacou-se como o centrista que mais interveio no parlamento depois de António Lino Neto. Em 1922 substitui o líder do seu grupo parlamentar, impedido de intervir por motivos de luto<sup>2</sup> e doença<sup>3</sup>. Há razões para considerar Joaquim Dinis da Fonseca a segunda

---

<sup>1</sup> A *União* (23 de Março de 1923), p. 1.

<sup>2</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (21 de Março de 1922), p. 22.

<sup>3</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (19 de Agosto de 1922), p. 21.

figura mais importante da vida parlamentar do CCP. Não foram estas razões, no entanto, que nos levaram a escolhê-lo como objecto de uma análise biográfica. Não o escolhemos por causa da importância dos lugares que ocupou ou de uma eventual originalidade de pensamento ou personalidade, mas por ser um homem representativo de uma determinada geração e meio social, que se revela através de uma militância nas juventudes católicas no advento da I República e de um modo de viver o catolicismo social. A sua adesão à União Nacional permite compreender a continuidade de um tipo de militância católica entre a República dos anos 10 e 20 e o Estado Novo dos anos 30 do séc. XX. Os papéis de quadro intermédio que desempenhou ajudam-nos a entender como se processa a ligação entre os lugares cimeiros de intervenção pública das elites católicas e a base social católica.

### Família e origem social

Joaquim Dinis da Fonseca nasce em 1887. É o terceiro filho de uma família de sete irmãos do distrito da Guarda. Alberto Dinis da Fonseca (1884-1960) era seu irmão mais velho e virá também a ser deputado do Centro Católico Português em 1918 e de 1925 a 1926. Ao contrário do irmão Joaquim, durante o Estado Novo afastar-se-á da política, dedicando-se à acção social e religiosa. Ambos são primos de Álvaro Dinis da Fonseca (1888-1918), outro nome conhecido do activismo católico no início do século XX<sup>4</sup>. O pai de Alberto e Joaquim Dinis da Fonseca era um proprietário e trabalhador rural de poucos recursos económicos. A família nuclear constitui um primeiro ambiente de formação religiosa para os futuros deputados centristas. A sua educação académica será influenciada por um tio, José Dinis da Fonseca, irmão mais velho do pai, que se formara em Direito em Coimbra na década de 1870, fazendo suas as ideias positivistas e laicistas em voga. José Dinis da Fonseca foi professor no liceu da Guarda e advogado, enveredando depois pela magistratura, tendo chegado a desembargador do Tribunal da Relação do Porto.

Alberto Dinis da Fonseca depois da instrução primária segue, em 1895, para o colégio de S. Fiel, dirigido por jesuítas, onde como aluno se distingue pelas elevadas classificações e pelos prémios. Conclui os estudos secundários em 1900 e, ainda nesse ano, matricula-se na Faculdade de Direito de Coimbra. Joaquim Dinis da Fonseca após a instrução primária prossegue os estudos no seminário. Em 1907 obtém uma equivalência ao sétimo ano liceal e entra na universidade. Segue as pisadas académicas do irmão, concluindo o bacharelato no final do ano lectivo de 1910-1911, com a classificação de 16 valores.

---

<sup>4</sup> Álvaro Dinis da Fonseca (1888-1918). *Catolicismo Social e Democracia-Cristã*. Compilação, prefácio e notas de J. Pinharanda Gomes. Guarda: Liga dos Servos de Jesus, 1989.



## Militância nas juventudes católicas

A militância nas juventudes católicas no final da monarquia constitucional e no início da I República é um factor marcante na formação do jovem Joaquim Dinis da Fonseca e distingue a sua geração da geração de homens como António Lino Neto, os quais estudaram em Coimbra antes da fundação do Centro Académico de Democracia Cristã (CADC), em 1901. Desde cedo em Joaquim Dinis da Fonseca o activismo católico se entrecruza com o combate jornalístico. Logo no ano em que sai do seminário, em 1907, começa a colaborar em *A Abelha*, um jornal de estudantes fiel ao ideário vicentino e que se envolve em polémicas constantes com *O Combate*, um periódico do republicanismo radical. Em Coimbra colabora na revista *Estudos Sociais* do CADC, cuja publicação é interrompida em 1911. Joaquim Dinis da Fonseca encontra-se a terminar o bacharelato em Direito quando Cerejeira e Salazar iniciam os respectivos estudos universitários. Entre a juventude católica coimbrã discute-se o início de uma nova série dos *Estudos Sociais* ou a criação de uma nova revista. Será a segunda opção a concretizar-se sob o título *O Imparcial*, que se publicará de 1912 a 1919 e no qual colaboram, além dos três nomes já citados, outras personalidades católicas como Diogo Pacheco Amorim e Lopes de Melo.

Joaquim Dinis da Fonseca inicia uma actividade de advogado e coloca-a ao serviço do seu activismo católico ao defender, em 1914, com o Dr. José de Almeida, o jornal *A Guarda*, apreendido sob a acusação de crimes de imprensa. Em 1918 dirige o *Boletim da Juventude Católica Portuguesa* e, juntamente, com Francisco de Sousa Gomes Veloso e Álvaro Zuzarte de Mendonça, participa na direcção nacional da Federação das Juventudes Católicas. O assistente eclesiástico da Federação é o bispo D. Manuel Mendes da Conceição Santos. É neste ano da República Nova de Sidónio Pais e da entrada de Álvaro Dinis da Fonseca no parlamento como deputado centrista, que Joaquim Dinis da Fonseca funda o Centro Católico da Guarda, integrando a sua direcção distrital.

Em Dezembro de 1921, torna-se director do jornal *A Guarda*, colocando-o ao serviço da causa do Centro Católico reestruturado em 1919 sob a presidência de António Lino Neto. É a fase em que o Centro se declara neutral face à questão do regime dever ser republicano ou monárquico e se procura demarcar do passado sidonista e do envolvimento de centristas na tentativa falhada de instauração da Monarquia do Norte. O Centro define a sua estratégia de intervenção política a partir da distinção entre o dever geral dos católicos obedecerem aos poderes constituídos e o direito e dever de criticarem a legislação injusta, em particular a lesiva dos direitos da Igreja Católica.

A candidatura de Joaquim Dinis da Fonseca à câmara dos deputados pelo círculo da Guarda é incentivada pelo bispo da respectiva diocese, D. José Alves Mattoso, que o define, em carta dirigida a António Lino Neto, como «intensamente

dedicado à causa e disciplinado»<sup>5</sup>. Noutra carta, D. José Alves Mattoso escreveu: «(...) entendo que deve ser proposto por este círculo o Dr. Joaquim Dinis da Fonseca. Deve apresentar-se esta razão: – que ele já por duas vezes se propôs por aqui e teve, por conveniências políticas, de retirar à última hora a sua candidatura, e por isso não deve agora, de modo nenhum, ser preterido seja por quem for (...). Eu falarei com a Comissão diocesana; mas V. Ex.<sup>a</sup> não deixe de lhe dirigir oficialmente logo que possa, repetindo o que me disse – que seria óptimo propor-nos por aqui um senador e um deputado, e que, não sendo isto viável, deverá ser proposto o Dr. Joaquim Dinis da Fonseca como deputado. Dizendo o motivo da escolha desta.»<sup>6</sup>

Em Janeiro de 1922, Joaquim Dinis da Fonseca é eleito para a câmara dos deputados juntamente com António Lino Neto e Juvenal de Araújo. Nas mesmas eleições são eleitos dois senadores centristas: João Maria da Cunha Barbosa e o Cónego Dias de Andrade. A intervenção pública de Joaquim Dinis da Fonseca encara como complementares a tribuna parlamentar e a colaboração jornalística, em especial em *A União*, o jornal oficial do CCP, e o *Novidades*, título que a partir de Dezembro de 1923 se torna o jornal oficioso da Igreja Católica. Joaquim Dinis da Fonseca participará na equipa de redacção do *Novidades* entre 1923 e 1941, e escreverá alguns editoriais, por vezes sob o pseudónimo de *Vindex*.

A consagração da nova linha do Centro Católico Português no II Congresso Nacional de 1922 dá origem a uma polémica com os monárquicos católicos que rejeitam abster-se de lutar pela restauração da monarquia para dar prioridade à defesa da causa católica. António Oliveira Salazar intervém neste congresso com uma tese que visa esclarecer a doutrina centrista face à questão do regime, posteriormente publicada num opúsculo<sup>7</sup>. A tese de Salazar e as posições do Centro Católico que ela justifica são atacadas na imprensa monárquica. A polémica contribuirá para o reconhecimento da importância de Salazar como doutrinador e de Joaquim Dinis da Fonseca como um aguerrido jornalista de opinião. O deputado centrista da Guarda afronta Fernando de Sousa (Nemo), director de *A Época* que recusa a publicação de um texto seu. O artigo sairá em *A União* com a denúncia do processo. Dinis da Fonseca ataca Alfredo Pimenta<sup>8</sup> e é cáustico com Nemo, Pinto Coelho e Ayres de Ornellas: «Quando o sr. Conselheiro Fernando de Sousa ou o sr. dr. Pinto Coelho colaboram com o régimen, aceitando inclusivamente missões oficiais, chama-se a isso *patriotismo*; mas se a colaboração for dada por outrem, que não suas ex.<sup>as</sup>, passa a chamar-se *adesivismo*, pelo menos *formal*... ou

<sup>5</sup> Carta de D. José Alves Mattoso para António Lino Neto (22/06/1921). Arquivo Professor António Lino Neto – E/C/01/133, F. 1.

<sup>6</sup> Carta de D. José Alves Mattoso para António Lino Neto de (25/11/1921). Arquivo Professor António Lino Neto – E/C/01/309, F. 1-2.

<sup>7</sup> Oliveira Salazar – *Centro Católico Português. Princípios e organização. Tese apresentada ao 2.º Congresso do Centro Católico Português*. Coimbra: Coimbra Editora, 1922.

<sup>8</sup> De Má Fé? *A União* (24 de Abril de 1922), p. 33.

*promiscuidades indignas, como outros dizem...//Saúda o sr. Ayres de Ornelas em pleno Parlamento o Chefe de Estado, elogia-se a sua atitude patriótica; mas se o Centro repete o gesto, torna-se horrendo servilismo...»*<sup>9</sup>.

### Intervenção como deputado do Centro Católico Português

No parlamento, além da sua actividade normal de deputado, Joaquim Dinis da Fonseca é eleito para duas comissões, nas quais participa: a do Regimento da Câmara e a de Inquérito às Subsistências. As suas intervenções na câmara dos deputados e na imprensa católica articulam-se em torno de quatro eixos temáticos: a questão religiosa e moral, os problemas económico-sociais, a educação, e a questão política.

#### a) A questão religiosa e moral

A intervenção de estreia de Joaquim Dinis da Fonseca é por ele cuidadosamente escolhida: um discurso de homenagem às vítimas de 19 de Outubro de 1921. O Presidente do Centro Católico já tinha falado sobre o assunto<sup>10</sup>, mas o novo deputado associou-se às «palavras eloquentes já proferidas pelo ilustre leader da minoria católica» numa reflexão pessoal sobre justiça, política e o papel da Providência. É, partindo de um pretexto concreto, uma declaração de convicções indissociáveis da sua crença religiosa: «Se há leis eternas para o mundo físico, também existem para o mundo moral, também existem para o próprio governo das sociedades e jamais os homens as poderão violar impunemente.»<sup>11</sup> A religião é vista como o fundamento da moral e da sociedade e fonte normativa para o exercício da política. Como dirá na sua estreia parlamentar, «A ordem não poderá existir nas ruas e praças públicas, enquanto não reinar primeiramente nas consciências. (...) Essa base moral só pode ser a base religiosa, só pode ser o poder moral da Igreja»<sup>12</sup> ou, mais tarde, num discurso no paço patriarcal: «Não pode existir sociedade sem religião; não pode existir religião sem Igreja; não pode viver Igreja sem Papa»<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> A *União* (1 de Outubro de 1922), p. 1.

<sup>10</sup> A 2 de Março de 1922 ver António Lino Neto: *Intervenções Parlamentares (1918-1926)*. Coord. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida. Org. Centro de Estudos de História Religiosa. Lisboa: Texto Editora – Colecção Parlamentar, 2009, p. 100-101.

<sup>11</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (2 de Março de 1922), p. 34.

<sup>12</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (2 de Março de 1922), p. 37.

<sup>13</sup> *Novidades* (8 de Fevereiro de 1925), p. 1.

A maior parte dos discursos de fundo sobre a questão religiosa são da responsabilidade de António Lino Neto. Joaquim Dinis da Fonseca intervém para defender reivindicações concretas, nas quais as dimensões religiosa e social se encontram intimamente interligadas: a coincidência das férias escolares com a Páscoa<sup>14</sup>, a autonomia e o desafio financeiro das misericórdias<sup>15</sup>, o descanso dominical<sup>16</sup>, a possibilidade do baptismo poder ser celebrado antes do registo civil ou da certidão do casamento religioso servir para o subsequente registo civil obrigatório<sup>17</sup>, a apoloogia das missões católicas no ultramar e a defesa do Padroado do Oriente<sup>18</sup>. E não perde oportunidade de protestar contra a expropriação de bens da Igreja Católica<sup>19</sup> ou de denunciar um ataque a um padre por membros do Partido Democrático<sup>20</sup>.

É um dos deputados juristas do Centro Católico que se empenha na revisão da lei em matéria religiosa, subscrevendo diversos documentos nesse sentido: o projecto de lei n.º 6-L, de 9 de Março de 1922, com António Lino Neto e Juvenal Henriques de Araújo, que visava a portaria n.º 3092, de Fevereiro desse ano, a qual regulava a entrega a «associações culturais» de bens que o Estado tinha confiscado à Igreja – a alternativa proposta era a devolução dos bens móveis e imóveis a párocos e prelados; o projecto de Lei n.º 807-B, de 5 de Agosto de 1924, com António Lino Neto, sobre o direito de aposentação dos párocos. Na sequência de diversas iniciativas parlamentares, a Comissão dos Negócios Eclesiásticos produz o Parecer n.º 378, que consiste num projecto de lei a substituir os n.º 3-K e 6-L. Este projecto sofre alterações pela Comissão da Legislação Civil e Comercial. Os deputados centristas conseguem agendar a discussão do parecer n.º 378 em 1926 e alcançar um acordo que elimina as disposições do referido parecer consideradas mais lesivas para a Igreja Católica. O parecer não chegará a ser discutido devido ao golpe de 28 de Maio de 1926.

Se em diversas intervenções a religião é assumida como fundamento da moral, esta concepção não é explicitada aquando da tomada de posições concretas a favor da disciplina social, como o apoio ao código penal em vigor que equipara os jogadores a vadios profissionais. A condenação do jogo é feita como um sintoma e facto de decadência social comparada à do baixo-império romano: «quer-se

<sup>14</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (9 de Março de 1922), p. 15.

<sup>15</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (17 de Março de 1922), *Diário da Câmara dos Deputados* (17 de Março de 1924) e *Diário da Câmara dos Deputados* (10, 11, 17 e 28 de Julho de 1924).

<sup>16</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (9 de Agosto de 1922), p. 41.

<sup>17</sup> Subscreve uma proposta neste sentido, juntamente com António Lino Neto e Juvenal de Araújo in *Diário da Câmara dos Deputados* (23 de Maio de 1922), p. 6. Joaquim Dinis da Fonseca apresentará só em seu nome uma proposta de remodelar a organização do registo civil «por forma a torná-la menos onerosa para o país». *Diário da Câmara dos Deputados* (24 de Maio de 1922), p. 5.

<sup>18</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (6 de Junho de 1923), p. 12-13.

<sup>19</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (24 de Agosto de 1922), p. 40.

<sup>20</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (25 de Maio de 1922), p. 26 e *Diário da Câmara dos Deputados* (25 de Outubro de 1923), p. 23.

pagode, quer-se jogatina, quer-se o clube com todo o cortejo de vícios que dentro dele se estadeiam.//Quer-se o jogo, a dissolução e o furto que costumam ser companheiros.»<sup>21</sup>

## b) A questão económico-social

Joaquim Dinis da Fonseca não encara as questões económico-financeiras como um domínio separado ou autónomo em relação ao religioso. O ponto de vista do deputado centrista é que «No fundo de todas as questões económicas, quer o Estado lance tributos, quer os administre, encontram-se sempre problemas de justiça e de moralidade e por isso de religião, visto que esta é o mais sólido fundamento de toda a moral.»<sup>22</sup> É em nome da moral que Joaquim Dinis da Fonseca condena o recurso do governo ao aumento da circulação fiduciária, que «traduz-se num imposto suportado por todo o país». No entanto, precisando o governo de cem mil contos para acorrer a despesas do Tesouro, vota a sua autorização parlamentar como «mal menor» face à falência do Estado na condição de um aumento deste montante estar sujeito a nova autorização da câmara dos deputados e de ficarem trinta mil contos reservados para serem aplicados ao fomento nacional e dez mil para subsidiar misericórdias e outras instituições de beneficência<sup>23</sup>.

É também o tipo de despesa de Estado que ele critica. Numa das suas intervenções de maior repercussão na imprensa critica o facto de que «enquanto ao ministério da Guerra são atribuídos cerca de 300 mil contos, ao da Agricultura apenas se atribuem 20 mil contos. Quer dizer: Portugal, sendo um país que vive do rendimento da agricultura, tem um exército que lhe custa perto de 300 mil contos e gasta com o fomento agrícola 20 mil»<sup>24</sup>.

O equilíbrio do orçamento do Estado pelo corte das despesas<sup>25</sup> é uma das suas grandes preocupações e rejeita diversos pedidos de despesa do Governo. É o caso da verba de 250 contos para fazer propaganda à travessia do Atlântico por Gago Coutinho e Sacadura Cabral. Reconhece que este feito deve ser exaltado por patriotismo, mas «essas manifestações de alegria e de regozijo devem partir espontaneamente dos cidadãos portugueses, com festejos que traduzam o culto patriótico interno que viva nos espíritos e parta do coração». O Estado é que não pode «meter-se a mordomo e empreiteiro de arraiais» e deve limitar-se a apoiar a publicação das memórias dos dois aviadores. Além dos casos pontuais,

---

<sup>21</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (17 de Abril de 1923), p. 18.

<sup>22</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (21 de Março de 1922), p. 22.

<sup>23</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (22 de Março de 1922), p. 9.

<sup>24</sup> *Novidades* (9 de Abril de 1926), p. 1.

<sup>25</sup> Ver, por exemplo, *Novidades* (16 de Maio de 1925), p. 1.

o problema de fundo para Dinis da Fonseca é a redução pelo governo da despesa do Estado através da redução de serviços e quadros, em termos que devem ser definidos pelas comissões do parlamento. Neste sentido apresenta propostas que são rejeitadas<sup>26</sup>. Uma dessas propostas é a redução dos doze mil homens da Guarda Nacional Republicana (GNR) e do orçamento respectivo de trinta e sete mil contos<sup>27</sup>, argumentando que na província a GNR «em vez de ser o mantenedor da ordem pública é, pelo contrário, um factor de desordem pública». Trata-se de uma proposta cuja incidência política ultrapassa os aspectos financeiros, pois a GNR era uma importante base de apoio da esquerda republicana.

Perante a enormidade do défice, acaba por reconhecer que o equilíbrio orçamental não se pode obter só com a redução das despesas e admite uma reforma tributária. Mas esta deve reger-se por princípios e não pode, «confundindo justiça com igualdade», estabelecer «dez por cento para a contribuição predial, pouco importando que se trate de propriedade rústica ou urbana; pouco importando que esteja onerada ou livre; pouco importando que o seu possuidor seja solteiro ou casado, tenha muitos ou poucos filhos».

O que se verifica é que «nem se atende à capacidade do contribuinte, nem se discriminam os rendimentos» e que «a falta de isenção de um *mínimo de existência* dá lugar às mais revoltantes injustiças, transformando a contribuição por vezes num imposto sobre a miséria.»<sup>28</sup>

Alguns aumentos concretos de receita são também rejeitados pelo deputado centrista, sendo a sua intervenção de maior impacto mediático e político a recusa de um aumento do imposto de selo de três por cento para todos os anúncios. Dinis da Fonseca propõe a distinção entre anúncios comerciais e obrigatórios e um imposto de apenas um por cento para esta segunda categoria. A proposta, que acaba por ser rejeitada por votação da maioria dos deputados, é subscrita por Barros Queirós, presidente da comissão de finanças, que acaba por se demitir deste cargo<sup>29</sup>.

Se o deputado centrista adopta uma atitude de protecção fiscal dos economicamente mais débeis, é para ele claro que, por regra, devem ser os rendimentos a ser tributados e não o capital, nomeadamente quando se trata de capital de sociedades no momento em que estas se vão constituir<sup>30</sup>. É esta a posição que defende contra

<sup>26</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (11 de Agosto de 1922). Noutra intervenção sobre os gastos do Estado faz um discurso de fundo sobre as subvenções aos funcionários públicos e as novas tabelas do registo civil. Transcrito em *A União* (20 de Agosto de 1923), p. 3.

<sup>27</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (13 de Abril de 1923), p. 17-20.

<sup>28</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (19 de Agosto de 1922), p. 27.

<sup>29</sup> O episódio é noticiado com grande destaque na primeira página do *Novidades* (26 de Março de 1924).

<sup>30</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (28 de Março de 1924), p. 15-16 e *Novidades* (29 de Março de 1924), p. 1.

as medidas do segundo governo de Álvaro de Castro, formado por democráticos, ex-reconstituintes e elementos da *Seara Nova*.

A questão social é encarada de um duplo ponto de vista: a assistência aos pobres, na qual a Igreja Católica, e as misericórdias em particular, desempenham um papel que deve ser reconhecido pelo Estado, mas também a defesa dos pequenos proprietários de terras e indústrias. A defesa das actividades económicas de pequenos e médios proprietários e comerciantes do círculo eleitoral que representa, o da Guarda, é uma marca da intervenção de Joaquim Dinis da Fonseca na câmara dos deputados. Assim ele critica a proibição da exportação de gados, feita durante a Grande Guerra e que perde sentido durante o tempo de paz, defendendo a liberdade de comércio de gados<sup>31</sup>. O deputado católico chega a interpelar o ministro das Finanças no sentido de abolir a guarda fiscal em regiões em que as receitas obtidas sejam irrelevantes e prejudiciais ao comércio<sup>32</sup>. Se a ligação à Beira Alta é forte, Dinis da Fonseca mostra-se empenhado em representar um tecido económico e social que se estende por grande parte do país, especialmente a Norte e ao Centro, constituído pelas «pequenas indústrias, artes e ofícios» de exploração familiar, para as quais pede isenção de taxas<sup>33</sup>.

Outra causa social do Centro Católico, que merece de Joaquim da Dinis da Fonseca uma atenção especial é a das regalias dos antigos combatentes na Grande Guerra. O Centro apresenta, a 7 de Abril de 1922, um projecto de lei assinado por António Lino Neto, Dinis da Fonseca e Juvenal Henrique de Araújo com o objectivo de valorizar o estatuto de antigo combatente<sup>34</sup>. E faz propostas em defesa dos mutilados portugueses que combateram na Grande Guerra<sup>35</sup>. Considera que o pagamento dos respectivos subsídios possui um «carácter sagrado»<sup>36</sup>.

### c) A questão educativa

Não sendo um dos temas centrais das intervenções parlamentares de Joaquim Dinis da Fonseca, a educação é abordada como um dos meios para atingir objectivos que lhe são caros. Um deles é a moralização dos costumes, motivada pela sua militância católica, mas defendida no parlamento com argumentos não religiosos. Numa discussão acerca do orçamento do Ministério da Instrução, o deputado centrista declara que a legitimidade da educação artística reside na sua

---

<sup>31</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (28 de Março de 1922), p. 9-10.

<sup>32</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (13 de Junho de 1922), p. 25.

<sup>33</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (8 de Fevereiro de 1923), p. 12.

<sup>34</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (7 de Abril de 1922), p. 26.

<sup>35</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (13 de Junho de 1923, 4 de Dezembro de 1923, 24 de Julho de 1923, 18 de Janeiro de 1926).

<sup>36</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (19 de Fevereiro de 1924), p. 8.

função social: «A função fundamental das Belas Artes é aperfeiçoar os espíritos (...) É uma função realmente civilizadora e que deve ser considerada, em todos os povos progressivos e cultos (...)»<sup>37</sup>. Para logo criticar a transformação do teatro português numa «escola de corrupção de costumes».

Por consequência, defende a fiscalização da educação artística financiada pelo Estado e a proibição da pornografia. É o ministro da Instrução que Joaquim Dinis da Fonseca interpela no parlamento «para que, sem perda de tempo, se estabeleça em Portugal aquilo que existe em todos os países civilizados, a fiscalização dos costumes, a censura a tudo aquilo que pode servir para educar e instruir. Vai nisso até o próprio interesse da raça, palavra hoje tanto em uso». Outro objectivo é o fomento agrícola, razão pela qual só lhe pode merecer críticas que, em 1926, o ensino do Ministério da Agricultura custasse 1.000 contos e o ensino da Guerra 2.275 contos<sup>38</sup>. Na intervenção parlamentar apela ao ministro da Agricultura para reorganizar o ensino agrícola. O ministro responde que iria providenciar para que no distrito da Guarda fossem colocadas pelo menos duas escolas móveis agrícolas<sup>39</sup>.

#### d) A questão política

Se é claro o sentido das tomadas de posição de Joaquim Dinis da Fonseca sobre questões religiosas e sociais, as suas críticas ao sistema político são equívocas. Adepto da teoria da independência face à questão do regime ser monárquico ou republicano e da necessidade de conjugar esforços para defender a causa católica, entende que existe na sociedade portuguesa uma questão política associada à crise do liberalismo. Esta percepção de um problema político expressa-se na denúncia da desordem e dos impasses e da lentidão dos trabalhos parlamentares. Se não é claro neste deputado centrista que nova ordem será necessária, é inequívoca a necessidade de ordem. Afirma-o contundentemente no parlamento em Junho de 1924, a propósito de uma revolta de aviadores: «Pela minha parte pois estarei ao lado do poder tanto quanto for mister para que a disciplina seja mantida; ela é o fundamento de toda a vida social e por isso a sua necessidade se impõe acima de tudo»<sup>40</sup>. E em Janeiro de 1926 faz votos de que «o Poder Executivo, impedindo a continuação de propagandas subversivas, consiga restabelecer a ordem, não apenas no país mas sobretudo nos espíritos e nas consciências, sem o que não terminará o século das revoluções, que já vai longo em Portugal»<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (31 de Maio de 1922), p. 6.

<sup>38</sup> *Novidades* (9 de Abril de 1926), p. 1.

<sup>39</sup> *Novidades* (9 de Abril de 1926), p. 1.

<sup>40</sup> *Novidades* (5 de Junho de 1924), p. 1.

<sup>41</sup> *Diário da Câmara dos Deputados* (3 de Fevereiro de 1926), p. 21.



Em 17 de Setembro de 1922 Joaquim Dinis da Fonseca publicou um editorial na primeira página de *A União* em que exprimiu as suas reservas face ao parlamentarismo, sustentando que não era contrário ao parlamento, mas sim à sua forma vigente: «Tal como hoje constituído, o Parlamento não representa o país senão por uma ficção que é preciso levar além dos limites em que a ilusão é permitida; com as actuais atribuições e forma de trabalhar, os seus resultados são mediocres no que é proveitoso e péssimos e desastrados, em grande parte da sua acção.

É por isso que, se estamos convencidos de que a instituição parlamentar subsistirá, temos também a convicção íntima de que precisa para isso de sofrer uma transformação completa, quanto à sua composição, atribuições e processos de trabalho.»<sup>42</sup>

Que «transformação completa» seria esta? Implicaria um reforço do poder executivo no contexto de um sistema liberal ou uma ditadura anti-liberal? É tentador responder com a segunda alternativa, dada a posterior adesão de Joaquim Dinis da Fonseca ao Estado Novo e ao facto de ter declarado no parlamento, em Agosto de 1923, ser «partidário das ditaduras legislativas». Uma leitura mais atenta da intervenção não nos esclarece, pois o que está em causa nas palavras citadas são os termos das autorizações concedidas pelo poder legislativo, o parlamento, ao poder executivo. O deputado republicano Brito Camacho replica a Dinis da Fonseca: «V. Ex.<sup>a</sup> não tem razão. O poder legislativo faz a ditadura de que V. Ex.<sup>a</sup> é partidário»<sup>43</sup>.

Provavelmente para dissipar dúvidas em relação aos sistemas políticos que podiam servir de exemplo para Portugal e ao papel político dos católicos, Joaquim Dinis da Fonseca escreve um editorial em *A União*, a 8 de Setembro de 1923, e faz uma curiosa, porque rara, comparação entre a intervenção política dos católicos portugueses e a da minoria católica inglesa. O pretexto é um congresso de católicos ingleses realizado em Birmingham em que «foi abordado o problema político, discutindo-se se seria ou não conveniente, fundar um *partido católico*, a fim de intensificar a acção pública dos católicos ingleses, em favor das suas liberdades.» A conclusão do artigo é uma aplicação ao Centro Católico das conclusões do Cardeal Arcebispo de Westminster: os católicos não deviam formar um partido político à semelhança do Partido Popular Italiano ou do Centro Alemão, mas actuar dentro dos partidos existentes ou apresentar-se ao sufrágio eleitoral como independentes. O Centro não seria assim um partido político, mas uma organização autónoma de católicos independentes que não aspiram à posse directa do poder, mas à intervenção no parlamento e nas autarquias. «Não é adversário político de qualquer dos

---

<sup>42</sup> *A União* (17 de Setembro de 1922), p. 1.

<sup>43</sup> *A União* (20 de Agosto de 1923), p. 3.

outros partidos ou organizações políticas, antes todos neles encontrarão apoio leal, para a solução honesta de todos os problemas que interessam ao bem do país.»<sup>44</sup>

Não cremos que para Joaquim Dinis da Fonseca, ao contrário do que sucedia com outros centristas, a solução política implicasse inevitavelmente uma ruptura com as instituições liberais, embora em termos filosóficos fosse um adversário do individualismo liberal – para ele a sociedade não assentava no indivíduo mas na família e entraria em decadência se se deixasse corromper pelos «costumes liberais». O seu ponto de vista não o levava a lutar pela instauração de uma ditadura, mas permitia-lhe adaptar-se facilmente a uma que garantisse ordem pública e liberdade de acção social para os católicos.

### A transição para o Estado Novo e o fim do Centro Católico Português

Após o golpe de 28 de Maio de 1926 o Centro Católico Português vai sendo desactivado: cessa a sua actividade parlamentar, adia *sine die* o terceiro congresso nacional. Salazar pretende que os problemas dos católicos são resolvidos pelo Estado Novo e portanto a manutenção de uma organização com o objectivo de defender os interesses da Igreja deixa de fazer sentido. Os católicos que desejassem intervir politicamente deviam aderir à União Nacional, criada em 1930. Os católicos mais vocacionados para a acção social e religiosa deviam actuar na Acção Católica, implementada em Novembro de 1933, uns anos depois de começar a ser discutida nos meios católicos. Joaquim Dinis da Fonseca já tem sido apresentado como um homem de confiança de Salazar na desactivação do Centro Católico Português. Esta posição terá de ser, no mínimo, matizada, pois Joaquim Dinis da Fonseca é autor de um texto sobre o problema intitulado «Uma questão prévia», datado de 18 de Março de 1932, em que, contra a opinião de outros católicos, argumenta a favor da continuação do CCP como ramo da Acção Católica. O documento parte de duas questões colocadas numa reunião de centristas: «Poderão manter-se as bases doutrinárias do Centro Católico, em face dos últimos documentos pontifícios sobre Acção Católica?» e «Política e socialmente considerada, será a mesma existência e acção do Centro conveniente à causa católica?»<sup>45</sup>. As questões prévias desdobram-se em problemas de princípio e de oportunidade. A posição de Joaquim Dinis da Fonseca, ao contrário das personalidades não identificadas que levantam a «questão prévia», é uma resposta positiva a ambas as interrogações, quer na perspectiva do princípio, quer na da oportunidade: «Bem ponderadas as circunstâncias sociais e políticas do nosso país, não parece que tenha chegado o momento de prescindir

---

<sup>44</sup> A *União* (8 de Setembro de 1923), p. 1.

<sup>45</sup> ASV, Archivio Nunziatura de Lisbona: Caixa 449, Po. 1.<sup>a</sup>, Sezione 7.<sup>a</sup>, Fl. 80.

da organização do Centro»<sup>46</sup>. E sublinha que «nem o Centro infringe qualquer das regras gerais dadas pelo actual Pontífice à Acção Católica, nem as mesmas regras ou directivas deixam de admitir a existência de circunstâncias excepcionais e das formas especiais de Acção Católica que lhe devam corresponder.»<sup>47</sup> Eis o ponto: Salazar quer transformar as «circunstâncias excepcionais» na normalidade de circunstâncias que permite o «viver habitualmente». Para o conseguir, tem de dispensar o «rótulo católico» que causa reacções virulentas a uma parte das forças políticas portuguesas, mesmo no interior da ditadura. Joaquim Dinis da Fonseca critica esta postura de Salazar, em carta que lhe dirige após se tornar presidente do ministério, em 5 de Julho de 1932, lamentando que tivesse escolhido para ministro da Justiça e Cultos, Manuel Rodrigues Júnior: «Dirás que estavas farto de rótulos católicos. Convenho; mas da cor do Manuel Rodrigues seria fácil escolher qualquer outro de quem não constassem ofensas. Dirás que tomou compromissos e razões políticas te levaram a preferi-lo. Mas dado que assim fosse, não te merecem os católicos uma palavra de explicação?»<sup>48</sup> Manuel Rodrigues Júnior, professor de Direito que fora ministro da Justiça e Cultos de 3 de Junho de 1926 a 11 de Abril de 1928, tinha má fama entre os católicos: de ser liberal, republicano e de não ter sido solidário com Mendes dos Remédios e Oliveira Salazar quando estes, em 1926, consideram que não têm condições políticas para continuar no governo e regressam a Coimbra. Os católicos tinham uma razão concreta para se ressentirem de Manuel Rodrigues Júnior: o Decreto n.º 11.887 de 6 de Julho de 1926, que não reconhecia personalidade jurídica à Igreja Católica e ficava aquém das expectativas dos centristas acerca da aprovação do projecto do Parecer n.º 378.<sup>49</sup> Joaquim Dinis da Fonseca, que era presidente da Junta de Crédito Público quando escreve a carta citada a Salazar, assume-se como porta-voz dos católicos na ditadura em vias de institucionalização, uma voz que teria maior ressonância se o Centro Católico continuasse a desempenhar um papel activo.

O evoluir da situação política e religiosa tornará insustentável a posição de António Lino Neto, que defende a continuação do Centro não para fazer qualquer política, mas para fazer a política da Igreja. António Lino Neto demite-se do Centro no início de 1934. A partir de então o Centro vai-se desvanecendo até ser formalmente extinto por ocasião da assinatura da Concordata de 1940.

---

<sup>46</sup> ASV, Archivio Nunziatura de Lisbona: Caixa 449, Po.1.ªSezione 7.ª, Fl. 81.

<sup>47</sup> ASV, Archivio Nunziatura de Lisbona: Caixa 449, Po.1.ª, Sezione 7.ª, Fls. 83-84.

<sup>48</sup> Citada em Luís Bigotte Chorão – *A crise da República e a Ditadura Militar*. Porto: Sextante Editora, 2010, p. 555.

<sup>49</sup> Luís Bigotte Chorão – *A Crise...*, p. 702-732.

## Democracia cristã e catolicismo social

A postura cívico-política de Joaquim Dinis da Fonseca leva-nos a questionar a relação entre catolicismo social, do qual é uma referência, e democracia cristã, assim como os diversos sentidos desta classificação desde o final da monarquia constitucional até ao Estado Novo. Marie-Christine Volovitch, na sua tese de doutoramento<sup>50</sup>, usa os termos «católicos sociais» e «democratas-cristãos» como sinónimos ao analisar o movimento social católico entre 1891 e 1913. Reconhecendo que uma minoria de democratas-cristãos ligados à primeira fase da revista *Estudos do CADC* (1905-1908) e à *Voz de Santo António* defendiam formas de democratização social e política, considera que a maioria dos católicos militantes usa o termo «democrata-cristão» como retórica de combate contra o republicanismo, socialismo, sindicalismo e anarquismo. Manuel Braga da Cruz, em *As Origens da Democracia Cristã e do Salazarismo*, interpreta o salazarismo como tendo raízes na democracia cristã, mas tendo-as secado ao proceder a uma «*inversão fascizante*, antidemocrática e autoritária do próprio pensamento e da própria organização democrata-cristã»<sup>51</sup>.

No caso em estudo, o que verificamos nem é uma continuidade absoluta, nem uma ruptura, mas um processo de adaptação. Num discurso proferido a 5 de Fevereiro de 1910 no CADC do Porto, o jovem estudante universitário Joaquim Dinis da Fonseca proclamava o seu «ideal»: «A ânsia da liberdade, a ascensão democrática; um programa completo de reivindicações e reabilitação social nós o possuímos e defendemos – e o que é mais – estamos dispostos a praticá-lo sem questionar o regime, nem fórmula, nem partido.(...) E será sempre glorioso lutar e combater por coisas que nunca morrem: *Deus, Pátria, Liberdade!*»<sup>52</sup>

Em discurso feito por ocasião do 25.º aniversário do CADC, a 7 de Fevereiro de 1926, Joaquim Dinis da Fonseca, reformulava do seguinte modo o seu ideal: «Houve já quem entendesse que o nome *democracia cristã* devia desaparecer do seu rótulo. Não o entende assim o orador. Essa *democracia*, nem é a *política*, nem a *social*, nem a do número, nem a da guerra de classes, mas aquela que respeita a dignidade humana e exerce uma acção beneficente em favor do povo.»<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Marie-Christine Volovitch – *Le Mouvement Catholique au Portugal a la Fin de la Monarchie Constitutionnelle (1891-1913). (Des dernières années de la monarchie à l’implantation de la République.* Paris: [s.n.], 1983, p. 12-16. [Texto policopiado].

<sup>51</sup> Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1980, p. 375. Sobre a continuidade entre o movimento católico, a ideologia democrata-cristã e o Estado Novo ver Manuel Braga da Cruz – *As Origens...*, p. 375-385.

<sup>52</sup> O nosso ideal. *Estudos Sociaes. Revista Catholica Mensal. Órgão da Mocidade Catholica Portuguesa*. (Outubro-Dezembro de 1910) 281-285.

<sup>53</sup> *Estudos. Revista mensal de cultura e formação católica*. (Março e Abril de 1926) 962-963.

No final da monarquia constitucional Joaquim Dinis da Fonseca não perfilhava as teses mais avançadas da democracia cristã desse período. O recurso à expressão «ascensão democrática» deve entender-se no sentido de promoção do mérito e não de alargamento dos direitos políticos. Mas expunha uma concepção democrata-cristã compatível com os valores do sistema liberal. Nas vésperas da ditadura militar, apresentava um conceito de democracia cristã empobrecido, redutor, sinónimo de um catolicismo social que não impunha, nem objectava, a uma ditadura.

O percurso de Joaquim Dinis da Fonseca como militante católico e actor político na transição da I República para o Estado Novo permite-nos entender as continuidades do catolicismo social neste período. Esta continuidade não deve ser entendida como sinónimo de linearidade e nem poupar-nos um esforço para captar a complexidade da realidade social, política e religiosa desta época ou subestimar a diversidade dos percursos individuais.



---

## ANTÓNIO LINO NETO: UM CATÓLICO EM NOME DA RECRISTIANIZAÇÃO DE PORTUGAL

MARCO SILVA

«Com a Igreja é que nasceu Portugal; com a Igreja também é que Portugal se há-de restaurar»<sup>1</sup>. António Lino Neto, reputado professor universitário e político do século XX, caminhou um longo percurso enquanto católico na contestação do direito de existência e influência da Igreja Católica em Portugal e ainda na defesa de uma sociedade portuguesa fundada nos valores do catolicismo.

Nascido no seio de uma família católica, Lino Neto foi educado na fé dos seus pais. Privado da presença de seu pai Lino Leitão Neto aos seis anos, Lino Neto ficou entregue aos cuidados da sua mãe Rosa Marques Correia da Silva e do seu tio padre Raimundo Leitão Neto. O seu tio assume então um papel importante na sua educação e, mais tarde, aconselha a sua cunhada a inscrever Lino Neto no Seminário de Portalegre para frequentar o curso de Teologia. António Lino Neto ingressa então no seminário, aonde a sua dedicação aos estudos levam-no a concluir o curso de Teologia dois anos antes da idade mínima para ser ordenado sacerdote. Tendo a possibilidade de seguir uma carreira eclesiástica, Lino Neto prefere aceitar um convite de D. Gaudêncio José Pereira, bispo de Portalegre, para ir dar aulas num colégio em Coimbra. Em 1894, muda-se então com a sua mãe e com os seus irmãos mais novos para a cidade banhada pelo Mondego. De seguida, inscreve-se na Faculdade de Direito de Coimbra no curso de Direito. Durante os seus anos universitários, destaca-se na «defesa vigorosa da fé católica»<sup>2</sup>. De entre várias amizades que fez, destaca-se uma em particular, a amizade que partilhou com o seu professor de Direito José Frederico Laranjo. Membro do partido Progressista, em 1889 Laranjo adquire a propriedade do jornal *O Distrito de Portalegre*

---

<sup>1</sup> *António Lino Neto: Intervenções Parlamentares (1918-1926)*. Coord. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida. Org. Centro de Estudos de História Religiosa. Lisboa: Texto Editora – Coleção Parlamentar, 2009, p. 218.

<sup>2</sup> *António Lino Neto: Intervenções Parlamentares*, p. 18.

e torna-se director do mesmo. Esta amizade com Frederico Laranjo leva António Lino Neto a aproximar-se do partido Progressista<sup>3</sup>.

António Lino Neto termina a sua licenciatura no curso de Direito em 1899. Depois de exercer o cargo de secretário-geral do Governo Civil de Beja, pede transferência e passa a exercer o mesmo cargo em Portalegre já em 1900. Ao exercício desse cargo, acumula ainda a sua actividade na advocacia e uma colaboração como colunista no jornal *O Distrito de Portalegre*. Esta colaboração como colunista no jornal *O Distrito de Portalegre* marca o início da sua reflexão num órgão de imprensa. No dia 18 de Outubro de 1900, Lino Neto inicia portanto uma participação pública que lhe permite destacar-se especialmente no meio católico. Neste contexto, a *questão religiosa* assumiu especial importância nas intervenções de António Lino Neto. A seu cargo, tinha dois espaços literários intitulados *Política Internacional* e *Crítica e Arte*. A sua escrita revela um jovem católico confesso sem compromissos políticos assumidos mas, quando compelido a falar sobre a *questão religiosa* e sobre o anticlericalismo<sup>4</sup>, assume então um «tom cáustico»<sup>5</sup>. Lino Neto chega, por vezes, a demonstrar uma atitude hostil perante os anticlericais e, em 1901, a troca de acusações entre estes e Lino Neto produziu mesmo impacto em jornais republicanos sediados em Lisboa, nomeadamente n' *A Folha da Tarde* e n' *A Obra*. Lino Neto chegou mesmo a ser ameaçado através de uma mensagem publicada neste último jornal, onde lhe é atirado «acautela-te pelas ruas de Portalegre»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> António Ventura – *José Frederico Laranjo (1846-1910)*. Lisboa: Edições Colibri, 1996, p. 27.

<sup>4</sup> O anticlericalismo «visa sobretudo a contestação, não só do desempenho da função do clero em si, mas globalmente da presença das instituições religiosas e respectiva influência na sociedade. Constitui-se, assim, em vector importante e característico de fracturas e tensões sociais, políticas e culturais, manifestando resistências, em diversos graus, em relação ao controlo da autoridade eclesiástica (...). Trata-se, antes de mais, de uma atitude de crítica à prática religiosa, particularmente no que respeita ao exercício da função eclesiástica (...) apresentando-se como denúncia da hipocrisia do clero, e, por conseguinte, reclamando maior rigor e disciplina no exercício das funções religiosas. Porém, esta contestação encerra, a certos níveis, uma expectativa de reforma religiosa, considerada como necessária e, neste contexto, surge muitas vezes associada ao apelo de renovação e à afirmação de outros protagonismos na vida religiosa, menos clericais e mais seculares». Todavia, no caso português o anticlericalismo «visa também denunciar e combater, de forma mais abrangente, o poder ou a influência das instituições religiosas nos vários planos da sociedade civil, onde a crítica à vida religiosa surge e se traduz, protagonizada por vários intervenientes, em concorrência entre o Estado e a Igreja Católica Romana (...). A vontade de afirmação do Estado liberal confrontava-se, por parte da Igreja Católica Romana, com a busca da sua autonomia e da sua influência na sociedade. Assim, nos finais da Monarquia Constitucional e durante a I República, o anticlericalismo corporizou a vanguarda de um processo de laicização que conduziu a um trânsito do regalismo constitucional para uma separação entre o Estado e as Igrejas, com particular relevância para a situação da Igreja Católica Romana. Com a revolução do 5 de Outubro a ideologia deu lugar à legislação, com expressão particular na Lei da Separação (1911).» António Matos Ferreira – Anticlericalismo. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 79-82.

<sup>5</sup> António Lino Neto: *Intervenções Parlamentares*, p. 23.

<sup>6</sup> António Lino Neto: *Intervenções Parlamentares*, p. 25.



## Da militância católica à intervenção política

Quando os republicanos conquistam o poder em 1910, põem em marcha uma vasta campanha anticlerical, encolerizando a *questão religiosa*<sup>7</sup>, nomeadamente com a publicação da *Lei da Separação do Estado das Igrejas*<sup>8</sup>. Depois de terminar a sua colaboração como colunista no jornal *O Distrito de Portalegre* em 1901, Lino Neto apenas retoma uma intervenção pública de destaque em 1908, ano da mudança da sua família para Lisboa. Depois do sucesso da sua candidatura à cátedra de Economia Política e Direito Administrativo no Instituto Industrial e Comercial de Lisboa, Lino Neto, a sua mulher e filhos, mudam-se para a capital. O sucesso da sua candidatura deveu-se sobretudo a uma dissertação intitulada *A Questão Agrária*, tese filiada no pensamento neo-fisiocrático e que valorizava o desenvolvimento agrícola.

Na senda desta mudança para a capital, a sua intervenção pública na defesa dos interesses da Igreja Católica e na crítica ao anticlericalismo ganha novo fôlego. Lino Neto inicia então uma militância nos círculos da democracia cristã. Coloca portanto em prática um exercício que antes era apenas de retórica, com participações como orador no III e IV Congresso das Agremiações Populares Católicas. Mais tarde, fez ainda parte da comissão organizadora do V Congresso. Antes, já tinha participado como orador num curso sobre religião em São Vicente de Fora.

Entre 1908 e 1919, data em que António Lino Neto é nomeado presidente do Centro Católico Português, a *questão religiosa* assumiu especial importância na sua reflexão e nas suas intervenções. A sua reflexão, patente em várias intervenções públicas mas também em artigos e livros publicados, como por exemplo *A Questão Agrária* e *A Questão Administrativa (O Municipalismo em Portugal)*, define António Lino Neto como um católico tradicionalista, preocupado com o anticlericalismo, com as agressões à liberdade da Igreja Católica em Portugal e com o rumo do país.

Antes de assumir a presidência do Centro Católico, António Lino Neto já tinha exercido alguns cargos políticos. Havia sido eleito vereador da Câmara Municipal de Lisboa em 1917, eleito deputado pelo Centro Católico pela primeira vez em

---

<sup>7</sup> Surgida de um debate em torno do papel do catolicismo na sociedade portuguesa oitocentista, a *questão religiosa*, enquanto questão que punha em causa a amplitude e a intensidade do controlo desenvolvido pelas instituições religiosas católicas em Portugal, resultou na acusação de que os Jesuítas, o Clero e a Igreja Católica eram a principal causa da decadência nacional. A instauração da ordem liberal trouxe, portanto, a associação da Igreja Católica à crise nacional, apontando-a como um dos factores mais responsáveis por tal situação. Cf. António Matos Ferreira – *Um Católico Militante diante da Crise Nacional. Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2007, p. 21-25.

<sup>8</sup> A este propósito, veja-se Augusto Oliveira – *Lei da Separação: subsídios para o estudo das relações do Estado com as Igrejas sob o regime republicano*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1914; e ainda Vítor Neto – *O Estado, A Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, p. 266-273.

Abril de 1918 e, ainda em meados desse ano, nomeado presidente da Câmara Municipal de Portalegre. Depois de Sidónio Pais chegar ao poder em Dezembro de 1917, as relações institucionais entre Estado e Igreja passaram por um período de tréguas. De facto, o Sidonismo contribuiu de forma decisiva para o apaziguamento do conflito religioso em Portugal. Através da revisão da *Lei de Separação do Estado e das Igrejas*, o regime sidonista reatou as relações diplomáticas do Estado Português com a Santa Sé; decretou o fim do desterro dos bispos e dos padres; anulou os castigos decretados pelos governos anteriores aos prelados; e revogou ainda a proibição do exercício do culto em edifícios do Estado. Estas medidas levaram o sector católico a aproximar-se do Sidonismo. O principal indício disso mesmo foi a comunhão de esforços entre ambas as forças nas eleições de Abril de 1918, com o Centro Católico Português a apoiar a *República Nova*. Mais tarde, Sidónio convida António Lino Neto para vice-presidente da Câmara dos Deputados e, durante o último mês da *República Nova*, mais precisamente entre 3 e 16 de Dezembro, António Lino Neto é mesmo nomeado presidente interino da Câmara dos Deputados.

Vistos como «antigos nacionalistas e monárquicos confessos»<sup>9</sup>, Fernando de Sousa (Nemo) e Alberto Pinheiro Torres são afastados da direcção do Centro Católico Português e António Lino Neto é escolhido pelo Episcopado Português para presidir o Centro em 1919. Tendo o perfil de «um leigo, sinceramente católico, de comportamento irrepreensível, de prudência provada, aliando a estes dotes inteligência clara e firmeza nas suas resoluções, sem contudo ser autoritário»<sup>10</sup>, Lino Neto era ainda respeitado pelos sidonistas e pelos monárquicos e admirado inclusive por António Sardinha, principal referência doutrinária do Integralismo Lusitano. Era, portanto, uma personalidade bem vista por vários sectores rivais, era um congregador de diferentes opiniões e posições, era um gerador de consensos.

Enquanto presidente do Centro Católico e ainda como líder dos parlamentares católicos, Lino Neto protagoniza múltiplas intervenções sobre a *questão religiosa*. Num artigo de imprensa intitulado «O problema português» e publicado no jornal *A Pátria* em 1920, Lino Neto exalta a importância da *questão religiosa* na sociedade portuguesa, e critica os que tentavam atribuir-lhe pouca importância, afirmando que assim se negava o próprio Estado:

«Para a maior parte dos modernos políticos, a questão católica não passa duma simples questão de influência estrangeira ou de mero efeito duma exploração de classe. É um erro que não abona as faculdades de crítica e de observação dos que nele incorrem. A questão católica, desenganemo-nos está no modo de ser íntimo da nossa consciência colectiva; é

---

<sup>9</sup> Adelino Alves – *A Igreja e a Política: Centro Católico Português*. Lisboa: Editora Rei dos Livros, 1996, p. 97.

<sup>10</sup> Adelino Alves – *A Igreja e a Política...*, p. 97.

tão nacional como o próprio amor da pátria. Ou se nega, e nega-se o Estado; ou se aceita, e o Estado levanta-se com elementos de vida própria»<sup>11</sup>.

Chamando a atenção para a necessidade da alteração da *Lei de Separação do Estado e das Igrejas* e contestando uma maior liberdade para a Igreja Católica em Portugal, Lino Neto defendia que:

«A Igreja prefere uma separação leal, que respeite os seus direitos, ao próprio abraço de um regalismo hipócrita que esconde a garra adunca e opressora dos direitos de Deus»<sup>12</sup>.

Além destas intervenções, Lino Neto sublinha amiúde nas suas intervenções que a Igreja Católica não era uma instituição estranha a Portugal. Exemplo disso é o seguinte excerto de uma intervenção parlamentar sua em 1922:

«A Igreja não é uma potência estrangeira para Portugal; é também um desenvolvimento de nossa Pátria e um dos mais brilhantes meios de afirmação do grande génio latino que, felizmente, compartilhamos»<sup>13</sup>.

Noutra intervenção sua, sublinha os exemplos de separação entre Estado e Igreja no Brasil e nos Estados Unidos, afirmando:

«Diz-se que a República é inimiga da religião; pois é necessário desmentir esta acusação. Este estado de coisas não existe nem na América do Norte nem no Brasil, que são Repúblicas das mais progressivas»<sup>14</sup>.

Mais tarde, na sessão parlamentar de 12 de Fevereiro de 1926, Lino Neto afirma que a Igreja Católica:

«não é um poder estrangeiro para Portugal. É alguma coisa do nosso sangue, da nossa fé e do nosso esforço; é alguma coisa de um perfume que se evola constantemente da nossa terra; é um concerto encantando onde entram vozes, suspiros, ansiedades de gerações que se têm sucedido sob o mesmo céu azul que nos cobre, é, em suma, alguma coisa de Portugal»<sup>15</sup>.

Depois de ser nomeado presidente do Centro Católico Português em 1919, foi sob a sua direcção que o Centro se desvinculou, de forma progressiva, da conotação monárquica, angariando, dentro e fora do Parlamento, o prestígio político

---

<sup>11</sup> António Lino Neto – O Problema português. Em roda de uma entrevista. Um plano de conjunto. Fala o Sr. Dr. Lino Neto. *A Pátria*. N.º 9 (1920).

<sup>12</sup> António Lino Neto citado por Adelino Alves – *A Igreja e a Política...*, p. 115.

<sup>13</sup> António Lino Neto: *Intervenções Parlamentares*, p. 99.

<sup>14</sup> António Lino Neto: *Intervenções Parlamentares*, p. 105.

<sup>15</sup> António Lino Neto: *Intervenções Parlamentares*, p. 315.

de partido democrático. Esta credibilização democrática do Centro, decorrente da «linha Lino Neto»<sup>16</sup>, passou muito pela aceitação do parlamentarismo e da ordem institucional vigente, ou seja, pelo cumprimento escrupuloso dos princípios leoninos da política de *ralliement*. Executor dessa política estabelecida e definida pelo Papa Leão XIII, Lino Neto conduziu, portanto, a acção política do Centro Católico para a luta no campo legislativo contra as leis que iam contra os interesses e a liberdade da Igreja Católica em Portugal.

A partir de 1919, a acção política do Centro Católico consegue combater com sucesso algumas medidas republicanas anticlericais<sup>17</sup>. O trabalho desenvolvido por António Lino Neto como líder do Centro Católico valeu a conquista de alguns objectivos importantes para o sector católico, nomeadamente a revisão da *Lei de Separação do Estado e das Igrejas* e a consequente diminuição dos ataques à liberdade da Igreja Católica em Portugal; a suspensão da pena que bania de Portugal os prelados de Braga, Lamego, Bragança e ainda o vigário geral da diocese do Porto; a concessão de amnistia para os crimes políticos e religiosos – desta medida beneficiaram vários inimigos da presidência do Centro, nomeadamente os católicos ligados ao sector monárquico; a defesa dos bens que ainda restavam pertencentes à Igreja Católica; e ainda a aprovação de uma proposta que estabelecia que, em caso de necessidade, os sacerdotes pudessem ministrar o sacramento do baptismo antes do registo civil<sup>18</sup>.

O exercício do cargo de presidente dos centristas católicos durante 15 anos valeu a António Lino Neto, em 1925, a condecoração da grã-cruz da Ordem de São Gregório Magno pelo Papa Pio XI, como sinónimo de apreço e agradecimento pelo seu empenho no trabalho de defesa dos interesses católicos em Portugal.

## O pensamento de António Lino Neto

No domínio teológico, o pensamento de António Lino Neto bebe da doutrina de São Tomás de Aquino<sup>19</sup>, seguidor de Alberto Magno, introdutor do aristote-

---

<sup>16</sup> Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1980, p. 290.

<sup>17</sup> Marco José Vasco da Silva – O anticlericalismo como ideologia. In *Edição Especial 5 de Outubro 2010 – Centenário da República. Sociedade e Religião*. Coord. António Matos Ferreira e Rita Mendonça Leite. N.º 1258. Lisboa: Agência Ecclesia, p. 23.

<sup>18</sup> Adelino Alves – *A Igreja e a Política...*, p. 218-219.

<sup>19</sup> São Tomás de Aquino introduz na ortodoxia cristã as principais contribuições da antiguidade clássica, nomeadamente do aristotelismo. A sua obra *Summa Theologica* é um dos mais eloquentes tratados de teologia cristã. De entre as principais teorias tomistas encontramos as seguintes: Pessimismo antropológico baseado no pecado original e nas suas consequências; Providencialismo: Deus governa o mundo. A intervenção divina é quotidiana e permanente. Deus estabeleceu as regras permanentes que regem o universo; Junsnaturalismo: existe uma ordem única na natureza que decorre da providência divina. Esta está inscrita em

lismo no catolicismo romano e precursor do jusnaturalismo cristão. No trilha da doutrina de São Tomás de Aquino, também António Lino Neto perfilhava o neotomismo<sup>20</sup>.

No pensamento de António Lino Neto existem duas dimensões: a dimensão confessional e a dimensão sócio-política<sup>21</sup>. A dimensão confessional determina o seu pensamento sobre a sociedade e sobre a política. Essa dimensão confessional inscreve-se numa crença na religião Católica, Apostólica e Romana, e na tradução dessa crença no terreno social, político e económico através da sua adesão à Democracia Cristã. A ideologia democrata-cristã é central no pensamento de António Lino Neto, porque acaba por determinar tudo o que este autor defende de forma directa ou indirecta. Lino Neto formula toda a sua reflexão com base nos princípios desta ideologia.

A família ideológica da Democracia Cristã reivindica fundamento no corpo doutrinário da Doutrina Social da Igreja Católica, pelo que, por exemplo, a crítica que António Lino Neto faz ao Comunismo, ideologia rival do papel da Igreja Católica na sociedade, é precisamente decorrente do repúdio pela Doutrina Social da Igreja Católica de soluções socialistas radicais, designadamente do marxismo-leninismo e suas variantes.

Enquanto democrata-cristão, Lino Neto bateu-se por uma sociedade fundada nos valores do cristianismo, pois no seu entender «a Igreja é a mais bela democracia que tem visto o mundo»<sup>22</sup>. A sua posição política era formulada com base no princípio da preservação da religião católica e da influência do catolicismo na sociedade portuguesa. António Lino Neto denunciava a necessidade de uma regeneração da sociedade portuguesa, no seu entender abalada pelo laicismo

---

todos os seres humanos e na sua racionalidade; o Bem: é a coincidência da lei e acção humanas e da razão com a lei natural e com a lei divina; a Teoria da sociabilidade e da politicidade: reconhece a sociabilidade como circunstância comum a muitas espécies animais, mas a politicidade é uma circunstância exclusiva da espécie humana. O Estado e o Governo resultam da necessidade de procurar o interesse colectivo, o bem comum; a Dignidade da pessoa humana: a dignidade do Homem decorre da sua criação à imagem de Deus (António de Sousa Lara – *Ciência Política. Estudo da Ordem e da Subversão*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa, 2005, p. 501-503).

<sup>20</sup> Esta designação baseia-se no sistema filosófico formulado por São Tomás de Aquino, que «aliando a visão evangélica e o realismo idealista de Aristóteles, e arquitrave da escolástica latina, renasceu, após uma crise iluminista, nos meados do século XIX. Trata-se, não de um novo tomismo, mas de uma actualização do tomismo (...) a encíclica do papa Leão XIII, *Aeterni Patris*, de 4 de Agosto de 1879, que determinou a reinstituição nas escolas do ensino das ciências e da filosofia “segundo as normas da fé católica” e proclamou São Tomás padroeiro das escolas católicas (1880). A encíclica marca o zénite da recuperação tomista, porque ela é precedida por um amplo movimento de reacção ao modernismo, que tomava, para modelo de contrapartida, a lição de Aquinate.» J. Pinharanda Gomes – Neotomismo. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 304.

<sup>21</sup> Marco José Vasco da Silva – *O Pensamento Sócio-Político de António Lino Neto (1873-1961)*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2009, p. 86. Tese de Mestrado em Ciência Política.

<sup>22</sup> António Lino Neto citado por Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, p. 276.

republicano. Esse projecto de regeneração apenas poderia ser concretizado, no seu entender, através de uma recristianização da sociedade portuguesa.

No fim do século XIX e início do século XX, a tradição democrata cristã representava os ideais de resistência ao republicanismo radical e intolerante, instigador do anticlericalismo, anticongreganismo e antijesuitismo. Nesse contexto, Lino Neto defendia a necessidade de uma restauração da sociedade portuguesa, abalada pelo laicismo republicano. Essa restauração assentava numa recristianização da sociedade portuguesa.

Na senda da democracia cristã, valorizadora dos corpos intermédios entre o indivíduo e o Estado<sup>23</sup>, também António Lino Neto defendeu a existência desses corpos intermédios, tais como a família, os municípios, as associações e as congregações. António Lino Neto advogava uma organização congreganista do Estado<sup>24</sup>, isto é, a existência de um Estado confessional, no qual a religião católica seria a religião oficial do Estado<sup>25</sup>. As congregações religiosas, enquanto corpos intermédios da Igreja Católica, eram, por isso, vistas por Lino Neto como instituições

<sup>23</sup> Jean-Claude Eslin – *Deus e o Poder. O Estado e a Religião na História do Ocidente*. Lisboa: Âncora Editora, 2000, p. 239.

<sup>24</sup> O termo congregação, em latim *congregatione*, sugere, de forma geral «formas de sociabilidade e refere-se a processos de socialização, que evocam no terreno religioso, em primeiro lugar, a dimensão comunitária da existência social do cristianismo». A utilização da expressão congreganismo, como conceito oitocentista, refere-se, portanto, à dinâmica católica, distinguindo-se do congregacionalismo protestante. O congreganismo diz, portanto, respeito a formas organizacionais criadas nos moldes do catolicismo romano: «diversas formas organizadas de vida consagrada masculina e feminina, canonicamente estatuída dentro do catolicismo romano e expressa através de votos, simples ou solenes, de pobreza, castidade e obediência, e que encerram teologicamente uma dimensão escatológica corporizada na própria vida comunitária, diferenciando-se da organização secular e diocesana». Na época contemporânea, durante grande parte dos séculos XIX e XX, houve na sociedade portuguesa uma atitude de combate e de desconfiança em torno da existência social de formas organizadas de vida religiosa, expressão da influência da Igreja Católica e Apostólica Romana em Portugal. Neste ambiente sócio-político «a problemática do congreganismo coloca-se a partir do debate sobre o lugar e a autonomia da religião em face das diversas formas de regalismo, bem como das várias atitudes e medidas de restrição da influência religiosa na sociedade, em particular da Igreja Católica Romana». As medidas regalistas não eram mais do que a expressão de uma recusa, por parte do poder político, da existência de concorrência à sua soberania. A questão congreganista assumiu, então, um espaço importante no debate político-religioso em Portugal no final da Monarquia Constitucional e durante a I República, pois «esta contenda assumiu progressivamente uma dimensão ideológica que a converteu em instrumento de luta política por parte do radicalismo liberal e republicano». Os diversos sectores católicos entendiam as congregações religiosas como uma dinâmica importante de recristianização e influência necessária à civilização, pois constituíam formas capazes de responder aos problemas sociais que germinavam na sociedade. António Matos Ferreira – *Congreganismo*. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 488-489.

<sup>25</sup> No entanto, António Lino Neto admite viver num Estado laico, desde que o mesmo permita que «cada um manifeste livremente a sua religião e que o Estado não tenha uma religião oficial.» Rejeitando o tipo de laicismo que pretende ser o «patrão das consciências», na sessão n.º 139 da VI Legislatura (1 de Agosto de 1923), António Lino Neto esclarece que sobre o primeiro tipo de laicismo, a «minoría católica não tem dúvida em harmonizar-se com ele, mas em determinadas condições». *António Lino Neto: Intervenções Parlamentares*, p. 239.

importantes na criação de uma dinâmica de recristianização da sociedade portuguesa. No entanto, estas eram encaradas por Lino Neto como instituições complementares às instituições liberais, pois defendia o parlamentarismo e a necessidade de existência das suas instituições, nomeadamente da Câmara dos Deputados e do Senado<sup>26</sup>.

De acordo com este autor, a única forma do Estado liberal se reabilitar seria pela existência de congregações religiosas, pois as mesmas tenderiam «a alargar e desenvolver o princípio associativo por laços morais, subordinando-lhe o princípio associativo por laços materiais»<sup>27</sup>. António Lino Neto entendia ainda que o congreganismo acabava por constituir-se como a única forma de assegurar a soberania portuguesa, até nos territórios ultramarinos, pois através do mesmo também se supriam as necessidades de Portugal na esfera assistencial e na actividade missionária. Em suma, advogava que o Estado devia promover a subordinação da vida económica à vida moral, através de uma organização que derivasse da organização eclesiástica, fundada nos valores evangélicos da pobreza, obediência e castidade.

A valorização do descentralismo também está presente na ideologia democrata-cristã<sup>28</sup> e, por sua vez, no pensamento de António Lino Neto. A este propósito, é importante sublinhar o livro *A Questão Administrativa (O Municipalismo em Portugal)*. No seu pensamento, o Municipalismo enquadra-se, portanto, na importância que a democracia cristã e o pensamento católico atribuem à existência de corpos intermédios entre o indivíduo e o Estado. Durante todo o século XIX, e ainda nas primeiras décadas de noventa, a política centralista da monarquia liberal foi alvo de inúmeras críticas por parte de várias figuras, protagonistas de várias sensibilidades sobre a sociedade, subjacentes à defesa do descentralismo<sup>29</sup>. Lino Neto entendia o Municipalismo como uma das formas administrativas mais ligadas às origens e tradições da humanidade e alinhava-se ao lado de personalidades como Alexandre Herculano e Almeida Garrett, que propunham um regresso à organização administrativa local delineada na Idade Média, tomando em conta, claro está, a diferença que existia entre o período da Idade Média e o século XIX. Comungava das críticas destes dois autores em relação à legislação político-administrativa portuguesa do século XIX, depositária do ideário da legislação decorrente da Revolução Francesa e do período de Napo-

---

<sup>26</sup> Marco José Vasco da Silva – *O Pensamento Sócio-Político de António Lino Neto (1873-1961)*, p. 96-97.

<sup>27</sup> António Lino Neto citado por Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, p. 321.

<sup>28</sup> Jean-Claude Eslin – *Deus e o Poder...*, p. 239.

<sup>29</sup> A este propósito veja-se Fernando Catroga – *Natureza e História na Fundamentação do Municipalismo*. In *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Coord. Francisco Ribeiro da Silva, Maria Antonieta Cruz, Helena Osswald, Jorge Martins Ribeiro. Vol. II. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.

leão, isto é, critica o «francesismo administrativo», e na sua reflexão evidencia as tradições de Portugal.

Este autor defendia, portanto, uma reorganização municipal tendo por base a organização municipal da Idade Média, mas:

«tomando em linha de conta as necessidades e aspirações da civilização do nosso tempo e correspondendo assim a um movimento de reaproximação de tradições sociais, quebradas umas pelo que chamamos a renascença do SÉCULO XVI e outras pelas revoluções constitucionais do SÉCULO XIX»<sup>30</sup>.

De acordo com António Lino Neto, existiam várias causas responsáveis pela decadência da vida administrativa portuguesa em 1911, entre as quais: a abundância de leis administrativas, a inferior codificação do Direito Administrativo Português, os abusos de interpretação decorrentes da multiplicidade das leis administrativas, a carência de elaboração doutrinal e ainda o labirinto que era o Código Administrativo Português. Além destas, identificava ainda como causas da decadência da organização municipal as sucessivas alterações às circunscrições territoriais municipais, a desmunicipalização e aplicação de jurisprudência antiquada, a falta de poder legislativo dos organismos municipais e a deficiente doutrinação do direito municipal.

Para eliminar a decadência em que havia caído a vida administrativa local e para restaurar o Municipalismo em Portugal, António Lino Neto aconselha algumas medidas, como por exemplo, a criação de um órgão denominado *Conselho Superior Municipal*, que constasse no topo da hierarquia administrativa local, encarregue de resolver tudo o que estivesse na órbita do desenvolvimento do regime municipalista. Sugere ainda a criação de dois tipos ideais de concelho: o concelho-urbano e o concelho-freguesia rural, pois entendia que as características da população e da área territorial portuguesa não eram todas similares. No entanto, devido à quase impossibilidade de encontrar pessoas cultas para administrarem os concelhos-freguesia rural, apresenta um terceiro tipo de concelho, de tipo provisório: o concelho de freguesias rurais convizinhas. Por último, adverte para a necessidade da municipalização de largas funções que competiam ao Estado, nomeadamente a instrução primária e secundária, a assistência social e ainda as indústrias locais e a distribuição da terra.

Por último, basta referir que António Lino Neto entendia que:

«Pelo municipalismo se enobrecem os pobres e oprimidos vilões medievais: elevem-se igualmente por ele os modernos proletários à alta condição de cidadãos conscientes. Os pelourinhos foram outrora, nos concelhos, o verdadeiro símbolo do poder popular: sejam

---

<sup>30</sup> António Lino Neto – *A Questão Administrativa (O Municipalismo em Portugal)*. Lisboa: Aillaud, Alves, Bastos & C.<sup>a</sup> Editores, 1911, p. 6.



também em nossos dias os pelouros, nas câmaras municipais, o melhor símbolo da consciência das multidões. O despertar do municipalismo, assim, será como o abrir da grande asa protectora dum anjo que nos fosse impelindo para gloriosos destinos!»<sup>31</sup>.

### Um católico ao serviço da Igreja Católica

Ao longo do seu percurso, António Lino Neto assumiu-se acima de tudo como um católico dentro do exercício de uma cidadania respeitadora do próximo. Personalidade geradora de consensos e respeitadora das hierarquias, sempre pautou a sua intervenção no meio católico e no meio social e político numa busca de pontos de aproximação, de pontos de acordo, em vez da procura de pontos de discordância. Como católico tradicionalista, valorizava o respeito pelas tradições. Como democrata-cristão, ambicionava viver numa sociedade fundada e promotora dos valores da religião Católica. Como político, era um homem da *direita* moderada, com preocupações sociais.

A sua posição política, decorrente da sua crença religiosa, era formulada com base no princípio da preservação da religião católica e da influência do catolicismo na sociedade portuguesa. António Lino Neto defendia um projecto de regeneração da sociedade portuguesa, ameaçada pelo laicismo republicano, ou seja, defendia a recristianização da sociedade, pois compreendia a religião como parte do todo social, como parte do viver colectivo, e não apenas como algo do foro privado.

---

<sup>31</sup> António Lino Neto – *A Questão Administrativa (O Municipalismo em Portugal)*, p. 233.



---

## MARIA GUARDIOLA E A EDUCAÇÃO MORAL E RELIGIOSA DA MULHER NO ESTADO NOVO

AMARO CARVALHO DA SILVA

Falar de Maria Guardiola, mulher rigorosa e determinada, é falar de todo o período que vai do início da Ditadura Militar de 1926 ao fim do Estado Novo com a Revolução dos Cravos de 1974. Maria Guardiola percorre inteiramente todo o trajecto político de Oliveira Salazar e Gonçalves Cerejeira e pode constituir-se como um bom «caso» para se problematizar o período do Estado Novo. Foi figura proeminente, veiculou bem o tipo de poder (no feminino) que vigorou e podemos encontrar várias fases de diversos matizes no desempenho das suas funções. É um caso paradigmático do Estado Novo sob a perspectiva feminina desde 1926, ano em que iniciou a sua vida pública como secretária do Liceu Carolina Michaëlis, até 1974, ano do seu afastamento definitivo de todos os cargos públicos.

Maria Guardiola não deixou obra literária, científica ou académica que nos possa elucidar da sua autonomia de pensamento e do seu ideário. Vemo-la identificada com a «Revolução Nacional» de 1926 e com os líderes do Estado Novo e da Igreja Católica portuguesa. Foi-lhes fiel até ao fim. Ascendeu ao poder com eles e contribuiu para o «ressurgimento nacional» no campo das organizações femininas. Foi uma mulher de serviço e de entrega total à causa do Estado Novo. Permaneceu na ortodoxia dos anos 30 e 40 e caiu com o regime em 1974.

A carreira pública de Maria Guardiola não significou um «feminismo» do Estado Novo, mas tão só uma visão orgânica da sociedade que encontrou em certas mulheres ilustradas e de vida de serviço, ou mesmo vida consagrada, os agentes mobilizadores da «recristianização» e do «ressurgimento nacional». Como acedeu ao poder? Como se fez a cooptação dos principais dirigentes dos organismos do Estado Novo para desempenharem as tarefas de reorganização do Estado, «ressurgimento nacional», «recristianização da sociedade» e «Revolução Nacional»? Sabemos que estamos num período de desforra em relação ao republicanismo e ao feminismo de orientação laica, positivista e maçónica. Recrutou-se o adepto incondicional do regime predisposto ao culto do chefe, o católico praticante, o oriundo do país rural e formado em Coimbra, o homem e a mulher voluntariosos

até ao sacrifício da sua vida privada, como o foram muitas mulheres solteiras e com espírito de serviço. Maria Guardiola obedecia a estes parâmetros.

Como foi o comportamento dos católicos perante o Estado Novo? Costuma dizer-se que, numa primeira fase, a esmagadora maioria foi apoiante incondicional e um dos intervenientes na «Revolução Nacional» e no processo de «ressurgimento». Aliás, reerguia-se a Igreja e reerguia-se o Estado. Numa segunda fase, alguns católicos viram-se como suportes do regime e começaram a divergir. Numa terceira fase, muitos católicos, enquadrados ou não pelas orientações do Vaticano II e dos problemas decorrentes da guerra colonial em África, formariam um dos grupos de pressão para a queda do regime. Maria Guardiola, católica praticante, assumiu as suas funções públicas num espírito missionário e de cruzada. As suas «verdades eternas», partilhadas com a hierarquia da Igreja e do Estado, nunca estiveram em causa. O mundo foi mudando, mas ela não mudou o seu ideário. Manteve-se irmanada com as causas e as figuras que a mobilizaram desde o 28 de Maio de 1926.

Podemos afirmar que Maria Guardiola se destacou nas obras de educação e formação da rapariga. Que orientação imprimiu à sua acção educativa? Neste domínio, que peso tiveram as orientações da hierarquia católica uma vez que Maria Guardiola manteve estreitos contactos com essa hierarquia e sempre estivera rodeada por mulheres da Acção Católica? Foram concedidas maiores prerrogativas à Igreja Católica nos domínios da educação feminina?

Decidimos dividir o presente artigo em dois pontos principais. No primeiro tentaremos apresentar o perfil biográfico de Maria Guardiola, desde as suas origens trasmontanas até ao final da sua vida pública em Lisboa, onde se destacarão as funções de reitora do Liceu Maria Amália Vaz de Carvalho (1928-1946), deputada à Assembleia Nacional pela União Nacional (1935-1945 e 1949-1953) e Comissária Nacional da Mocidade Portuguesa Feminina (1937-1968). No segundo ponto tentaremos equacionar o problema da Educação Moral e Religiosa da Mulher (1926-1974) segundo os parâmetros da acção de Maria Guardiola.

## 1. Traços biográficos

Como traçar o perfil biográfico de quem se confundiu com a doutrina e as obras do regime? Onde termina a instituição que serviu e começa a individualidade? Em Maria Guardiola é difícil separar as duas, pois fundiu-se inteiramente com o regime, teve uma vida de serviço de uma mulher solteira. Maria Guardiola diluiu-se num Nacionalismo Católico, numa mensagem cristã norteada pelo Neotomismo das autoridades eclesíásticas. Tentaremos assinalar aquilo que pensamos ser contributo pessoal.

## 1.1 Origens e Formação

Maria Baptista dos Santos Guardiola nasceu na freguesia da Sé da cidade de Bragança no dia 13 de Janeiro de 1895<sup>1</sup> e faleceu na freguesia de S. Sebastião da Pedreira da cidade de Lisboa no dia 27 de Setembro de 1987. Era filha de António Augusto dos Santos Guardiola (26/09/1862-27/03/1937), funileiro e funcionário do «telégrafo-postal», e de Maximina Rosa de Mendonça Guardiola (02/01/1863-12/08/1954), naturais da freguesia da Sé da cidade de Bragança. O casal António Augusto e Maximina Rosa tiveram seis filhos, todos nascidos na freguesia da Sé – Bragança: Alice Augusta (1893-1984)<sup>2</sup>, Maria Baptista (1895-1987), Francisco Aquilino (1896-1913)<sup>3</sup>, Guiomar Andreia (1899-1910)<sup>4</sup>, João António (1902-1979)<sup>5</sup> e Fernanda de Lourdes (1905-1975)<sup>6</sup>. O pai de Maria Guardiola teve mais uma filha, Sara Beleza<sup>7</sup>, fruto de uma outra relação.

O avô paterno, Francisco Aquilino Guardiola (1829?-1871), era natural de Puebla de Sanabria – Espanha e, aquando do nascimento do seu filho António Augusto, pai de Maria Guardiola, era dado como sapateiro e morador na Rua do Paço na freguesia da Sé – Bragança. O avô materno, Manuel António Mendonça (1837-1919), era natural da freguesia de Santa Maria da cidade de Bragança e, aquando do nascimento da sua filha Maximina Rosa, mãe de Maria Guardiola, era dado como seleiro e morador na Rua Direita na cidade de Bragança. Deste modo, podemos afirmar que Maria Guardiola é originária de uma família ligada aos ofícios tradicionais bragançanos de reduzidos recursos.

<sup>1</sup> Agradecemos ao Arquivo Distrital de Bragança, na pessoa da sua Directora Dr.<sup>a</sup> Alda Luísa Canêdo Berenguel, as informações respeitantes aos registos de nascimento, casamento e óbito. Agradecemos também aos familiares-herdeiros de Maria Guardiola que nos possibilitaram preciosa informação. Igual agradecimento vai para a Escola Secundária Maria Amália Vaz de Carvalho que nos abriu o Arquivo Morto da Secretaria.

<sup>2</sup> Depois do curso do Magistério Primário de Bragança frequentou a Universidade de Coimbra e aí concluiu a Licenciatura em Ciências Físico-Químicas. Foi professora dos liceus Infanta D. Maria – Coimbra e Maria Amália Vaz de Carvalho – Lisboa. Por nomeação de 05/02/1938, foi Delegada da Província da Estremadura da Mocidade Portuguesa Feminina cuja sede se situava no Liceu Maria Amália. Foi tesoureira da Direcção da Federação da Associação dos Professores dos Liceus Portugueses. Solteira e sem descendência.

<sup>3</sup> Morreu afogado em Viana do Castelo.

<sup>4</sup> Parece ter falecido devido a uma pneumonia.

<sup>5</sup> Coursou Ciências Matemáticas na Universidade de Coimbra e seguiu a carreira militar. Terminou a carreira militar no posto de Coronel de Engenharia. Foi escultor-barrista. Casou com Maria Alice da Cunha Lima Teixeira Guardiola, doméstica, nascida em Vinhais a 21/03/1915, e tiveram 2 filhos: António Raul (1935-2003), advogado, e Francisco João (1938-2001), advogado também.

<sup>6</sup> Foi professora de Desenho e Artes Visuais. Não teve o protagonismo público nem se interessou pelas obras do regime, tal como aconteceu com as suas irmãs Maria Baptista e Alice Augusta. Viveu para si e para os seus problemas. Solteira e sem descendência.

<sup>7</sup> Foi uma «verdade inconveniente» ou um dos «segredos de família». Viveu pobremente, apesar de algum auxílio prestado pela família Guardiola. Faleceu em Bragança na Rua da Estacada, 18-Rch, freguesia de Santa Maria. Solteira e sem descendência.

Maria Guardiola fez o exame da Instrução Primária do 2.º grau em 1905 e de seguida matriculou-se no liceu de Bragança. Frequentou-o sem interrupção até ao final da sexta classe em 1911. Até ao final da 5.ª classe as suas classificações variaram entre 14 e 16 valores. Na sexta classe do curso de ciências obteve a média final de 18 valores. De seguida, nesse ano de 1911, interrompeu o curso liceal e matriculou-se no Magistério Primário de Bragança que concluiu em 8 de Julho de 1913 com a classificação de 19 valores. Sua irmã Alice, na mesma altura, também concluiu o curso do Magistério Primário de Bragança. Uma saída profissional para Alice e Maria Guardiola? Na época, sobretudo nas terras do interior do país, era uma saída profissional muito procurada e prestigiada. Mas, segundo consta na memória familiar, nenhuma das irmãs exerceu o Magistério Primário, optando ambas pelo prosseguimento de estudos na Universidade de Coimbra. Para o efeito, no dia 26 de Agosto de 1914, Maria Guardiola sujeitou-se às provas de «exame do curso complementar, sétima classe – curso de ciências [...] e foi aprovada com distinção com a classificação final de 20 valores.»<sup>8</sup>

Que se teria passado na família Guardiola para uma mudança tão notória? Pelo Diploma de Funções Públicas de António Guardiola, vemo-lo no telégrafo-postal de Coimbra em 1915. E em Coimbra todo o núcleo familiar Guardiola se agrupou. Pelo endereço registado no *Anuário da Universidade de Coimbra*, Maria Baptista e Alice Augusta, a partir de 1914-1915, residiram em Coimbra na Rua Ocidental de Montarroio, hoje Rua de Saragoça, no n.º 19-2.º. Nesse ano de 1914 Maria Baptista matriculou-se em Ciências Matemáticas e Alice Augusta matriculou-se em Ciências Físico-Químicas. Mais tarde, em 1920-1921, o irmão João António matriculou-se, também, no curso de Ciências Matemáticas.

Maria Baptista foi admitida, em 03/10/1914, pela Junta Administrativa, a uma bolsa de estudo<sup>9</sup> e teve um percurso universitário distinto com notas que atingiram os 16 e os 18 valores. No diploma da Escola Normal Superior de Coimbra, com data de 06/05/1921, regista-se: «Maria Baptista dos Santos Guardiola [...] depois de ter frequentado o curso de habilitação para o magistério liceal, secção de Ciências Matemáticas, foi aprovada no Exame de Estado com a classificação de Bom, com dezasseis valores [...]»<sup>10</sup>

As origens trasmontanas, o rigor da vida familiar, a agitação social e política da 1.ª República, as boas classificações no curso complementar do liceu e do Magistério Primário de Bragança, bem como uma distinta frequência do curso de Ciências Matemáticas da Universidade de Coimbra conferiram a Maria Baptista Guardiola uma orientação de vida para o trabalho, para a dedicação a causas católicas e para

---

<sup>8</sup> Caderneta Escolar de Maria Baptista Guardiola.

<sup>9</sup> Alice Augusta também beneficiou deste tipo de bolsa de estudo. Ver *Anuário da Universidade de Coimbra*.

<sup>10</sup> O seu trabalho de dissertação para Exame de Estado intitulou-se *O Ensino da Aritmética nos Liceus* e está publicado pela Coimbra Editora.

uma intervenção pública segundo um espírito de matriz cartesiana. Uma razão que se bastava a si própria quando assumia evidências e postulados segundo o princípio de que quando via clara e distintamente estava perante a verdade. A verdade cartesiana, para uma católica observante como Maria Guardiola, seria então o acordo da razão consigo própria e Deus como garantia dessa verdade. A atenção à realidade, à existência, não era preocupação primordial. Caía-se num solipsismo intelectualista crente. Julgamos que foi este espírito cartesiano, mecanicista e intelectualista, que constituiu um dos lastros intelectuais desta mulher rigorosa e determinada que, segundo o Bilhete de Identidade passado em 13/11/1963, media 156 centímetros de altura e tinha olhos castanhos.

### 1.2 Professora dos liceus femininos de Coimbra, Porto e Lisboa (1920-1941)

Terminada a sua formação académica e habilitada para o exercício do «magistério liceal», Maria Guardiola, em 1920, foi colocada como professora provisória do 8.º grupo no Liceu Nacional Feminino Infanta D. Maria de Coimbra e, no ano seguinte (1921), passou a professora agregada. Em seguida foi professora do liceu feminino Almeida Garrett (Maria Amália Vaz de Carvalho), em Lisboa. A sua irmã Alice também foi entre 1921 e 1922 professora do Liceu Infanta D. Maria em Coimbra e, a partir de 1923, em Lisboa, professora do Liceu Garrett / Maria Amália Vaz de Carvalho.

Deverá ser por esta ocasião que o núcleo familiar primário Guardiola se reagrupou em Lisboa num processo de ascensão social e económica. Julgamos que o pai António Guardiola foi transferido para o «telégrafo-postal» de Lisboa, a irmã Alice Augusta foi colocada como professora no Liceu Garrett / Maria Amália, a irmã Fernanda de Lourdes prosseguiu os seus estudos e o irmão João António foi para a Escola do Exército (Engenharia). Este grupo primário sempre permaneceu coeso ao longo de toda a sua existência e em harmonia com os preceitos de uma família tradicional católica. Viveram todos unidos a dor pelos falecimentos precoces de Guiomar Andreia (1910) e Francisco Aquilino (1913), transferiram-se em bloco para Coimbra para o prosseguimento de estudos dos filhos na Universidade, em seguida foram todos para Lisboa e aí viveram, muitas vezes, em comunidade familiar nas mesmas casas. Inicialmente viveram na Rua Pascoal de Melo e depois na Rua Manuel da Maia. Esta permanência do grupo primário pode explicar-se pelo facto de que só João António constituiu família; e mesmo assim, sendo militar, não se afastou muito do seu núcleo familiar originário pois permanecia longos períodos afastado da família e necessitava que sua mulher e filhos ficassem a coabitar com seus pais e irmãs. Foi uma família alicerçada na entreaajuda e na coabitação.

Afirmamos o grupo familiar de Maria Guardiola como o seu «porto seguro», o seu refúgio e sistema de equilíbrio psicológico e afectivo. Foi neste ambiente que

Maria Guardiola mais se revelou como mulher atenta à maternidade e à vida de família que possivelmente desejou, mas que não teve oportunidade de concretizar. Se afirmamos uma «vida de serviço» em Maria Guardiola, não queremos indicar que tenha tido e querido uma «vida consagrada» no sentido de vida «fora do século». Foi uma mulher do seu tempo político.

Em 1926 foi nomeada professora efectiva do 8.º grupo do Liceu Central Feminino Carolina Michaëlis no Porto<sup>11</sup>. É neste liceu que Maria Guardiola inicia as suas funções de dirigente pedagógica. Efectivamente, em 12 de Novembro de 1926, desempenhando as funções de escrutinadora, participou no acto eleitoral para a designação da reitora e sendo também votada para o cargo<sup>12</sup>. Julgamos que foi na sequência deste acto eleitoral que foi escolhida para secretária do Liceu Carolina Michaëlis<sup>13</sup>.

Em 1928, «precedendo concurso», foi transferida para a vaga de igual grupo existente no Liceu Feminino Maria Amália Vaz de Carvalho em Lisboa<sup>14</sup>. Esta transferência está directamente relacionada com a sua designação para reitora do mesmo liceu<sup>15</sup> pois ocorreu poucos dias depois e, conforme já está referido, «precedendo concurso». Refira-se que a então reitora (1926-1928) do Liceu Maria Amália, Maria Josefina Mariana de Urquía Rodrigues Tocha, estava envolvida num processo disciplinar.

É com esta nomeação para reitora do Liceu Maria Amália que efectivamente se inicia o destaque social e político de Maria Guardiola. Neste cargo esteve 18 anos e projectou-se como figura nacional no domínio da educação pública dos liceus e das organizações femininas tais como a Mocidade Portuguesa Feminina e a Obra das Mães pela Educação Nacional. Julgamos que teve um peso significativo para a ascensão pedagógica e, posteriormente política, de Maria Guardiola a reformulação geral do quadro dos liceus femininos na sequência do 28 de Maio de 1926, permitindo às professoras formadas pela universidade, ainda em número reduzido, ascenderem a cargos de direcção. Assim, segundo o Decreto n.º 11.897 de 16/07/1926 os professores do sexo masculino foram transferidos para outros liceus das mesmas cidades de modo a cumprir-se a máxima: «só a mulher poderá educar a mulher». Por sua vez os liceus femininos receberam nomes femininos: Almeida Garrett passou a Maria Amália Vaz de Carvalho e Sampaio Bruno passou a Carolina Michaëlis. O liceu feminino D. Filipa de Lencastre, em Lisboa, começou a funcionar em 1928/29 e o liceu feminino Rainha Santa Isabel, no Porto, começou a

<sup>11</sup> Cf. Decreto de 25/10/1926. *Diário do Governo*. N.º 257 (01/11/1926). A memória oral da família refere que viveu na casa de uma tia enquanto esteve no Porto.

<sup>12</sup> Cf. Luís Grosso Correia – Liceu Carolina Michaëlis – Porto. In «*Liceus de Portugal*» – *Histórias, Arquivos, Memórias*. Coord. António Nóvoa e Ana Teresa Santa-Clara. Porto: Asa Editores, 2003, p. 635.

<sup>13</sup> Decreto de 30/11/1926. *Diário do Governo*. N.º 296 (18/12/1926).

<sup>14</sup> Decreto de 13/10/1928. *Diário do Governo*. N.º 246 (24/10/1928).

<sup>15</sup> Decreto de 7/11/1928. *Diário do Governo*. N.º 275 (27/11/1928).



funcionar como secção do Liceu Nacional Carolina Michaëlis em 1933/34. Afirma-se uma população feminina de alunas, professoras e funcionárias em alguns liceus portugueses. Recusa-se a coeducação. Maria Guardiola pertence a este momento e sintoniza-se com ele.

### 1.3 Funções Públicas (1926-1974)

Maria Guardiola foi uma mulher inteiramente dedicada ao «serviço público». Não tendo família própria, consumiu todas as suas energias e actividade intelectual na dedicação às tarefas do Estado Novo. E o Estado Novo requereu-a para as mais diversas funções. Para além de reitora (1928-1946) do Liceu Maria Amália Vaz de Carvalho foi, a partir de 1930 e até à sua extinção em 1936, Vogal do Conselho Superior de Instrução Pública<sup>16</sup>. Em Dezembro de 1934, com Domitila de Carvalho e Maria Cândida Parreira, é eleita deputada à Assembleia Nacional nas listas da União Nacional com a particularidade de serem as primeiras deputadas portuguesas. Em seguida, entre 1936 e 1940, foi Vice-Presidente da 3ª. Secção da Junta Nacional de Educação, órgão técnico e consultivo superior que funcionava junto do Ministério da Educação Nacional e que fora criado pela Lei n.º 1.941 de 11 de Abril de 1936. Pertenceu, como vogal e Vice-presidente da Junta Central da Obra das Mães pela Educação Nacional (OMEN), desde a sua criação em 1936 até à sua extinção em 1974. Desde Dezembro de 1937 até à exoneração a seu pedido, em Dezembro de 1968, foi Comissária Nacional da Mocidade Portuguesa Feminina, uma das funções que consagrou Maria Guardiola como uma das dirigentes femininas mais destacadas do Estado Novo. De 1947 a 1957 foi Inspectora do Ensino Lical<sup>17</sup> e de 1956 a 1963 foi Inspectora Superior do mesmo nível de ensino. «Nesse ano [de 1963], aposentou-se [dos serviços de inspecção], sendo indigitada para a comissão permanente das Obras Circum-Ecolares e Sociais do Ensino Superior. Entre Maio e Setembro de 1949, foi ainda reitora e presidente do conselho administrativo do Liceu Rainha D. Leonor [...]»<sup>18</sup> Em 1966 foi eleita

---

<sup>16</sup> Criado em 7/9/1835, por Decreto de Rodrigo da Fonseca, e extinto pela Lei n.º 1.941 de 11/04/1936 que criou o Ministério da Educação Nacional.

<sup>17</sup> A Inspeção do Ensino Lical foi criada em 1947 pelo Decreto-Lei n.º 36.507 de 17 de Julho e extinta em 1971 pelo Decreto-Lei n.º 408 de 27 de Setembro que estabelece uma nova Lei Orgânica do Ministério da Educação Nacional.

<sup>18</sup> Irene Flunser Pimentel – *História das Organizações Femininas do Estado Novo*. Lisboa: Temas e Debates, 2001, p. 421-422. Disponível em <http://historiaeciencia.weblog.com.pt/arquivo/009989.html>. Cf. também da mesma autora: *Contributos para a História das Mulheres no Estado Novo – As Organizações Femininas do Estado Novo*. A «Obra das Mães pela Educação Nacional»; e «Mocidade Portuguesa Feminina» (1936-1966). Lisboa: FCSH-UNL, 1996 [Dissertação de Mestrado]; A Mocidade Portuguesa Feminina nos Dez Primeiros anos de vida (1937-47). *Penélope*. 19-20 (1998) 161-187; A assistência social e familiar do Estado Novo nos anos 30 e 40. *Análise Social*. XXXIV. 151-152 (1999) 477-508; *História das Organizações Femininas no Estado*

membro honorário do Conselho Geral da Secção Auxiliar Feminina da Cruz Vermelha Portuguesa<sup>19</sup>.

Funções	1920	1930	1940	1950	1960	1970	1980
<b>Professora</b> (1920-1941)	—	—					
<b>Reitora</b> (1928-1946 e 1949)		—	—				
<b>Cons. Sup. Inst. Pub.</b> (1930-1936 )		—					
<b>Deputada</b> (1935-1945 e 1949-1953)		—	—				
<b>Junta Nac. Educ.</b> (1936-1940)		—					
<b>OMEN</b> (1937-1974)		—	—	—	—		
<b>MPF</b> (1937-1968)		—	—	—			
<b>Inspectora E. L.</b> (1947-1963)			—				

Fazendo parte da essência do regime o «culto do chefe» e a interpretação providencialista do exercício do poder, as manifestações de reconhecimento, louvor e desagravo foram usuais na sociedade portuguesa no período do Estado Novo. Maria Guardiola foi alvo das mais diversas manifestações de apoio, reconhecimento e homenagem. Pela sua «fidelidade ao regime», «dedicação abnegada» e fé cívica e religiosa em prol da educação feminina, Maria Guardiola viu reconhecido o seu mérito e o seu trabalho e viu interpretada a sua acção como providencial.

Em 1930 Maria José Quintas publica a *Homenagem à ilustre reitora do Liceu de Maria Amália Vaz de Carvalho*<sup>20</sup>. Em 1931 foi condecorada com o grau de Comendador da Ordem da Instrução Pública (*Diário do Governo*, 11/04/1931). Esta condecoração ocorreu aquando das comemorações do 25.º aniversário do 1.º Liceu Feminino Português (Maria Amália Vaz de Carvalho). Em 1933 foi duas

Novo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000; Influências internas e externas na Obra das Mães e na Mocidade Portuguesa Feminina. *Campus Social*. 3/4:19-43 (2006/2007); *Mocidade Portuguesa Feminina*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2007.

<sup>19</sup> Sara Marques Pereira – Maria Baptista dos Santos Guardiola. In *Dicionário no Feminino (séculos XIX – XX)*. Dir. Zília Osório de Castro e João Esteves. Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 593.

<sup>20</sup> Cf. Maria José Quintas – *Homenagem à ilustre reitora do Liceu de Maria Amália Vaz de Carvalho a Sr.ª Dr.ª D. Maria Baptista dos Santos Guardiola*. [S.l.]: Oficinas de S. José, 1930.

vezes, pelo menos, homenageada (10-11/1/1933 e 12-13/5/1933).<sup>21</sup> Em 1939 é distinguida com a medalha de Grande-oficial da Ordem de Instrução Pública.<sup>22</sup> No dia 8 de Dezembro de 1957 Maria Guardiola recebe no Patriarcado de Lisboa, na presença do Cardeal Patriarca, a cruz *Pro Ecclesia et Pontifice* outorgada pelo Papa. Mais do que uma distinção atribuída pelo Papa, foi o reconhecimento público pela estreita colaboração que desenvolveu com o Cardeal Patriarca a favor das organizações femininas e da educação moral e religiosa das raparigas. No dia 9 de Dezembro de 1966 foi agraciada com a Grã-Cruz da Ordem de Instrução Pública.<sup>23</sup> Por ocasião da sua exoneração da MPF e da comemoração do 30.º aniversário desta organização, foi alvo de uma manifestação de reconhecimento que percorreu Portugal Continental, Insular e Ultramarino. Foram-lhe oferecidos vários livros de assinaturas das principais dirigentes e militantes da MPF. Foi um gesto que percorreu todos os centros da MPF, de Bragança a Timor.<sup>24</sup>

Maria Guardiola esteve no auge da sua carreira pública de 1928 a 1945. Dizendo de outro modo, pertenceu sobretudo aos momentos de lançamento e consolidação do Estado Novo e a esses momentos esteve ligada em todo o seu percurso profissional e de funções públicas. Não acompanhou nem se adaptou às várias fases por que passou o regime, permaneceu na fase de «cruzada».

As funções mais destacadas e que revelam a sua obra política, pedagógica, moral e religiosa foram de reitora do Liceu Maria Amália Vaz de Carvalho (1928-1946), deputada à Assembleia Nacional pela União Nacional (1935-1945 e 1949-1953) e Comissária Nacional da MPF (1937-1968).

### 1.3.1 Reitora do Liceu Feminino Maria Amália Vaz de Carvalho (1928-1946)

Maria Guardiola assumiu a reitoria do Liceu Feminino Maria Amália num momento de reafirmação das teses do «ressurgimento nacional» e de «recristianização» da sociedade com as quais se identificava plenamente e sentia que poderia dar um contributo generoso. O seu reitorado (1928-1946) foi preenchido por um número tão elevado de iniciativas que bem podem consubstanciar uma ideia bem definida quanto à educação escolar feminina em Portugal assente num Nacionalismo Católico e numa afirmação do lugar tradicional da mulher, agora enriquecida pela educação escolar secundária e universitária.

Com graves problemas decorrentes do aumento da população estudantil e das deficientes instalações do Liceu Maria Amália ao Largo do Carmo (Palácio

<sup>21</sup> Centro de Documentação do *Diário de Notícias*.

<sup>22</sup> Cf. *Diário do Governo* (25/01/1939).

<sup>23</sup> Cf. *Diário do Governo* (02/01/1967).

<sup>24</sup> Livros existentes no arquivo da família Guardiola.

Valadares), Maria Guardiola desenvolveu as mais diversas diligências para a construção do novo edifício para o liceu feminino. Efectivamente, após sucessivos impasses, sendo Ministro da Instrução o Dr. Gustavo Cordeiro Ramos, em Junho de 1930 arranca a última fase de construção do primeiro edifício construído de raiz para o liceu feminino Maria Amélia Vaz de Carvalho à Rua Rodrigo da Fonseca. Recorde-se que este edifício foi inicialmente projectado pelo arquitecto Ventura Terra (1866-1919) e que foi encomendada a sua construção em 1913.<sup>25</sup>

Paralelamente às iniciativas para a construção de um novo liceu e volvidos apenas dois anos sobre a tomada de posse como reitora, Maria Guardiola desenvolveu todo um programa de reafirmação da educação liceal feminina por ocasião do 25.º aniversário do primeiro liceu feminino. É assim que no ano lectivo de 1930-1931 concretiza um ambicioso plano de dinamização da educação feminina dos liceus femininos de Lisboa, Porto e Coimbra com reuniões de professoras e exposições de trabalhos escolares femininos; apoia a música como um elemento imprescindível da educação feminina; proporciona a criação, a 04/01/1931, da ALMAC (Associação das Antigas Alunas e Amigas do Liceu Maria Amália Vaz de Carvalho) com fins assistenciais, a que aderiram de imediato cerca de 150 mulheres; apoia a criação do jornal escolar *Alma Feminina*.<sup>26</sup> Também se realizaram sessões solenes com a presença das mais altas individualidades (nomeadamente o Presidente da República Óscar Carmona), e se atribuíram condecorações à primeira e à então reitora do primeiro liceu feminino, respectivamente Domitila de Carvalho e Maria Guardiola.

Refira-se que todo este envolvimento e protagonismo de Maria Guardiola se deve ao facto de ela própria conhecer muito bem, ao tempo, os principais liceus femininos portugueses (Lisboa, Porto e Coimbra) por neles já ter leccionado e se sentir um elemento de ligação entre todos.

Com este espírito de ideal educativo feminino em crescendo e seguindo de perto as etapas de construção do Estado Novo, no início do ano lectivo de 1933-1934 o liceu feminino deixou as velhas e muito exíguas instalações do Palácio Valadares ao Largo do Carmo e transferiu-se para as suas novas instalações à Rua Rodrigo da Fonseca. Com novas instalações, que rapidamente se tornaram também exíguas, o seu reitorado amplia-se e dinamiza-se das mais variadas formas. Basta referir que no final de 1934 é eleita deputada, que em 1936 integra a junta central da Obra das Mães pela Educação Nacional (OMEN) e que no final do ano de 1937 é designada Comissária Nacional da Mocidade Portuguesa Feminina.

---

<sup>25</sup> Cf. Amaro Carvalho da Silva – Liceu Maria Amália Vaz de Carvalho – Lisboa. In «*Liceus de Portugal*»-Histórias, Arquivos, Memórias, p. 484-505.

<sup>26</sup> A partir do seu 3.º número, este jornal teve de passar a designar-se *Mocidade Feminina* pois o boletim do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas (CNMP), dissolvido em 28/06/1947, tinha o mesmo nome.

O Liceu Maria Amália – o primeiro liceu feminino português, criado em 1906 – assume o protagonismo de centro nacional dinamizador da educação liceal feminina segundo a política do Estado Novo. Atrevemo-nos a afirmar que foi por este liceu que passaram as mais diversas iniciativas modelares e aqui ocorreram os mais diversos actos e sessões que corroboraram essa política: acolheu um núcleo da Associação Escolar Vanguarda (1934), foi local de lançamento e de acolhimento de muitas iniciativas e organizações (ALMAC, OMEN, JUC, União Noelista, escutismo católico, etc.), aí se realizaram os mais diversos encontros e cerimónias e foi o eixo principal da Mocidade Portuguesa Feminina (MPF).

### 1.3.2 Deputada à Assembleia Nacional pela União Nacional (1935-1945 e 1949-1953)

A escolha das três primeiras deputadas elegíveis para as listas da União Nacional, por eleições realizadas no dia 16 de Dezembro de 1934, obedeceu a uma estratégia de «ressurgimento» do feminino em contexto de Estado Novo. Segundo uma concepção orgânica e corporativista, tornava-se indispensável enquadrar uma das forças emergentes da sociedade portuguesa na «União Nacional» e orientá-la para o plano da «restauração católica», reconfiguração do reduto familiar, da educação básica assente na moral cristã e da afirmação das organizações femininas de cariz assistencial e educativo. O número de jovens matriculadas nos estabelecimentos de ensino secundário e superior estava a aumentar exponencialmente e a mulher escolarizada já estava a ter destaque social no mundo do trabalho. Por outro lado, tornava-se necessário fazer frente ao «feminismo» de cariz positivista e laico.

As primeiras deputadas eram adeptas incondicionais do regime, católicas praticantes e solteiras: Maria Guardiola, Domitila Hormizinda Miranda de Carvalho (1871-1966) e Maria Cândida Bragança Parreira (1877-1942). Maria Guardiola foi eleita deputada pela freguesia de Arroios e esteve presente na Assembleia Nacional nas legislaturas I (10-01-1935 a 28-04-1938), II (25-11-1938 a 21-02-1942), III (25-11-1942 a 06-07-1945) e V (25-11-1949 a 27-04-1953).<sup>27</sup>

Maria Guardiola iniciou as suas intervenções, nos começos da primeira legislatura, em Janeiro de 1935, com a apresentação, em plenário, de um projecto de revisão da *Constituição* respeitante ao ensino ministrado pelo Estado. O texto da

<sup>27</sup> Cf. Ana Vargas – Mulheres na Assembleia Nacional (1933/1974). Disponível em: [www.stape.pt/data/docs/mulheres4.doc](http://www.stape.pt/data/docs/mulheres4.doc); Áurea Adão e Maria José Remédios – A narratividade educativa na 1.ª fase da governação de Oliveira Salazar. A voz das mulheres na Assembleia Nacional portuguesa (1935-1945). *Revista Lusófona de Educação*. 5 (2005) 85-109; Anne Cova e António Costa Pinto – O Salazarismo e as Mulheres – Uma Abordagem Comparativa. *Penélope*. 17 (1997) 71-94; Manuel de Lucena – Salazarismo no feminino. *Análise Social*. XXXVIII. 169 (2004) 1171-1187.

*Constituição Política da República Portuguesa* <sup>28</sup>, aprovado por plebiscito nacional de 19 de Março de 1933, referia no Título IX (Da educação, ensino e cultura nacional) – Artigo 43.º – 3.º §: «O ensino ministrado pelo Estado é independente de qualquer culto religioso, não o devendo porém hostilizar e visa, além do revigoramento físico e do aperfeiçoamento das faculdades intelectuais, à formação do carácter, do valor profissional e de todas as virtudes cívicas e morais.» Maria Guardiola, católica praticante, propôs a seguinte redacção para o § 3.º do artigo 43.º do título IX: «O ensino ministrado pelo Estado visa, além do revigoramento físico e do aperfeiçoamento das faculdades intelectuais, à formação do carácter, do valor profissional e de todas as virtudes cívicas e morais, não podendo contrariar os princípios da moral cristã.» Após parecer da Câmara Corporativa e debate na Assembleia Nacional, ficou aprovada a seguinte redacção: «O ensino ministrado pelo Estado visa, além do revigoramento físico e do aperfeiçoamento das faculdades intelectuais, à formação do carácter, do valor profissional e de todas as virtudes morais e cívicas, orientadas aquelas pelos princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do País.» <sup>29</sup> Na defesa desta proposta de Maria Guardiola, na Assembleia Nacional, estiveram Alberto Pinheiro Torres, ex-dirigente do Partido Nacionalista (1903-1910), e Mário de Figueiredo, que afirmou a moral heterónoma como a mais adequada ao pensamento e preceitos do Estado Novo pois aceitava-se, como princípio fundamental, que a moral transcendesse o próprio Estado.

Os principais temas abordados por Maria Guardiola na Assembleia Nacional foram: defesa da «moral cristã tradicional no país», reforma do ensino secundário, educação feminina, defesa da Obra das Mães pela Educação Nacional e defesa da Mocidade Portuguesa Feminina. As questões debatidas pelas outras deputadas disseram sobretudo respeito à família, à educação feminina, ao ensino público e à assistência.

---

<sup>28</sup> *Constituição Política da República Portuguesa*. Lisboa-Nova Goa: Imprensa Nacional, 1933.

<sup>29</sup> *Constituição Política da República Portuguesa e Acto Colonial*. Lisboa: Assembleia Nacional, 1935.

### Intervenções e participações de Maria Guardiola na Assembleia Nacional

(Síntese a partir do *Diário das Sessões*)

Legislatura	Sessão Legislativa	Data da Sessão	N.º do <i>Diário</i>	Páginas do <i>Diário</i>	Intervenções e trabalhos de Maria Guardiola
I	01	1935-01-22	008 (23-01-1935)	0096	Maria Guardiola entrega na mesa da Assembleia Nacional o seu projecto de reforma do texto constitucional relativo ao ensino ministrado pelo Estado no domínio da moral.
I	01	1935-03-28	037 (29-03-1935)	0752 a 0753	Faz uma intervenção a respeito do projecto de reforma do ensino secundário apresentado pelo deputado Marques de Carvalho: apoia o «regime de classe» e rejeita as provas orais. (Foi a 1.ª intervenção de Maria Guardiola na Assembleia Nacional.)
I	01	1935-03-29	038 (30-03-1935)	0769 e 0779 a 0786	Intervém na discussão alargada da reforma do ensino secundário, segundo o projecto de Marques de Carvalho, com apresentação de propostas de alteração: rejeição das provas orais, anonimato nos exames e formação cultural da aluna liceal.
I	01	1935-04-02	040 (03-04-1935)	0801 e 0819	Intervém na discussão do projecto de lei de Henrique Galvão sobre a «reorganização da Educação Física no Ensino Secundário».
I	01	1935-04-06	044 (08-04-1935)	0921 a 0925	Defende o seu projecto de alteração do texto constitucional sobre o ensino ministrado pelo Estado propondo que seja conforme a «moral cristã tradicional do País» e obtém o apoio generalizado da Assembleia Nacional. (Pelo seu alcance e implicações, esta foi a principal intervenção em todo o tempo que esteve na Assembleia Nacional.)

Legislatura	Sessão Legislativa	Data da Sessão	N.º do Diário	Páginas do Diário	Intervenções e trabalhos de Maria Guardiola
I	02	1936-02-06	074 (07-02-1936)	0407-0418-0419	Intervém na discussão da proposta de lei n.º 83 sobre a reforma dos serviços do Ministério da Instrução Pública: apoia a designação nacionalista de «Ministério da Educação Nacional»; rejeita as provas orais; apoia a criação da Junta Nacional de Educação; subscreve o princípio dos «livros únicos» para <i>Livro de Leitura do Ensino Primário, História de Portugal, Educação Moral e Cívica e Filosofia</i> .
I	02	1936-02-11	077 (12-02-1936)	0470-0476	Subscreve alterações à proposta de lei n.º 83 sobre a reforma dos serviços do Ministério da Instrução Pública: exames de admissão e adopção de «livros únicos».
I	03	1937-01-29	113 (30-01-1937)	0388	Aquando da discussão da proposta de lei que estabelece o regime jurídico dos contratos de prestação de serviços, subscreve uma emenda ao seu art.º 16.º relativo às mulheres, empregadas ou assalariadas, em situação de parto.
I	04	1938-03-23	175 (24-03-1938)	0546 a 0548	Intervém na discussão da proposta de lei n.º 187 relativa à reorganização do ensino primário. Afirma: «limitação do poder do Estado sobre a criança, do fortalecimento do poder dos pais, da dignificação da família»; «Fazer ressurgir a vida do passado nas suas virtudes, na sua pureza, no seu amor ao trabalho, restabelecendo a família no seu antigo lugar, a tradicional família portuguesa, tão cristã e tão profundamente bela, é objectivo que transcende em muito qualquer outro de ordem social que se considere.»
II	01	1938-12-15	011 (16-12-1938)	0069	Designada, com outros deputados, para o «estudo do projecto sobre proibição da assistência de menores a espectáculos teatrais e de cinema».



Legislatura	Sessão Legislativa	Data da Sessão	N.º do <i>Diário</i>	Páginas do <i>Diário</i>	Intervenções e trabalhos de Maria Guardiola
II	02	1940-02-13	074 (14-02-1940)	0265-0267 e 0271 a 0273	Intervenção para defender a ratificação do decreto-lei n.º 30.279 que cria, em Lisboa, o Instituto Nacional de Educação Física. (É a 1.ª intervenção da 2.ª legislatura.)
II	03	1941-02-05	098 (06-02-1941)	0168	Em nome das mulheres portuguesas e a partir de um editorial do <i>Diário de Notícias</i> , faz um sentido apelo ao acolhimento das «crianças vítimas dos horrores da guerra actual, a mais desumana, a mais impiedosa e devastadora de todas as que a História regista».
III	01	1943-04-07	039 (08-04-1943)	0389 a 0391	Intervém na «discussão das Contas Gerais do Estado referentes ao ano de 1941» respondendo às críticas feitas à OMEN. (Na 3.ª legislatura só tem esta intervenção.)
III	02	1944-02-25	049 (26-02-1944)	0128	Nomeada para «sessão de estudo da proposta de lei sobre a Convenção Ortográfica Luso-Brasileira».
V	01	1950-03-03	025 (04-03-1950)	0365	Foi eleita para a Comissão de Educação Nacional, Cultura Popular e Interesses Espirituais e Morais.
V	01	1950-04-14	044 (15-04-1950)	0786-0787	Como elemento da Comissão de Educação Nacional, subscreve alterações à proposta de lei que reorganiza o ensino das Belas-Artes.
V	02	1951-03-15	085 (16-03-1951)	0619 a 0621	Faz intervenção para assinalar o 1.º centenário do nascimento de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, enaltecendo a figura da mulher e da intelectual. (Foi a 1.ª intervenção na 5.ª legislatura.)
V	03	1952-11-04	159 (5-11-1952)	0883-0886- 0887	Faz intervenção de apoio aos decretos-lei n.º 38.968 e n.º 38.969 de 27-10-1952 que, segundo entende, estabelecem as bases do combate ao analfabetismo.

Legislatura	Sessão Legislativa	Data da Sessão	N.º do <i>Diário</i>	Páginas do <i>Diário</i>	Intervenções e trabalhos de Maria Guardiola
V	04	1952-12-15	184 (16-12-1952)	0389 a 0394	Na qualidade de deputada e Comissária Nacional da Mocidade Portuguesa Feminina intervém para responder às objecções feitas pelo deputado Jacinto Ferreira, na sessão de 19-11-1952, relativas à inscrição e à contribuição obrigatórias, aos gastos, à excessiva beneficência e à falta de mística na Mocidade Portuguesa. Responde fazendo um balanço minucioso dos objectivos e realizações da MPF. (Esta foi a sua última intervenção parlamentar.)

### 1.3.3 Comissária Nacional da MPF (1937-1968)

Maria Guardiola esteve ligada à Mocidade Portuguesa Feminina (1937-1974) desde os seus trabalhos preparatórios de lançamento, em 1936 e 1937, até ao seu pedido de exoneração de funções, alegando problemas de saúde, em 1968. Atravemo-nos a dizer que esta organização feminina foi de tal modo lançada, moldada, mantida e dinamizada por Maria Guardiola que o todo se confunde com a parte. De 1937 a 1968, sem nenhum desfalecimento, interregno ou falta de forças, Maria Guardiola foi a dirigente máxima que sempre esteve presente e atenta a tudo o que se passava na MPF.

Na qualidade de reitora do Liceu de Maria Amália, deputada e Vice-presidente da OMEN, criou no «seu» liceu as condições mínimas para o arranque das actividades desta organização feminina: instalação do primeiro Comissariado Nacional; cooptação de dirigentes entre as professoras que fossem católicas praticantes, sintonizadas com o regime e com formação académica superior, tal como é o caso da sua irmã Alice Augusta; instalação da sede da Delegacia da Província da Estremadura; disponibilização do liceu para as mais diversas actividades. Ao longo dos tempos, como se fosse um laboratório das várias etapas da MPF, esse liceu continuou com o protagonismo inicial: aí existiram os centros n.º 1, n.º 5 (Magistério Primário), n.º 9 (extra-escolar) e n.º 65 (universitário); aí se ministraram cursos para graduadas; também aí existia um ginásio reservado a exercícios das alunas do curso de instrutoras; foi aí instalado (1939) o Dispensário n.º 5 dos serviços de puericultura; foi centro de obras assistenciais e de caridade da MPF; foi

centro dinamizador de actividades desportivas. Pelo Liceu Maria Amália passaram encontros e reuniões nacionais e internacionais, recepções, confraternizações e homenagens a figuras destacadas do regime sob um claro Nacionalismo Católico.

As principais finalidades da MPF eram as seguintes: formar uma «mulher nova» seguidora da moral cristã tradicional, combater o feminismo positivista e laico, recusar o materialismo ateu e desenvolver o espírito de serviço à família e à Nação segundo o lema «Deus, Pátria e Família». A educação tradicional da Mulher, o Nacionalismo Católico, o culto mariano e a perspectiva caritativa e assistencial foram as coordenadas de todo o pensamento e acção da MPF. Esta organização feminina encerrava claramente um conceito estereotipado de Mulher.

Maria Guardiola sintonizou-se com todas estas linhas de orientação e foi uma Comissária Nacional atenta a todos os pormenores da formação integral – física, cultural, estética, moral e religiosa – das raparigas para a criação de uma «Mulher Nova» num «Estado Novo». Com rigor cartesiano e parecendo ser onnipotente e onnipresente, envolveu-se na promoção das mais diversificadas acções de – conforme refere a *Constituição Política da República Portuguesa* no seu art.º 43.º – 3.º§, segundo a alteração por si proposta em 1935 – «revigoração físico ... aperfeiçoamento das faculdades intelectuais ... formação do carácter ... valor profissional e de todas as virtudes morais e cívicas, orientadas aquelas pelos princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do País.»

As linhas da orientação cristã da MPF vinham da hierarquia da Igreja Católica através das suas dirigentes e, concretamente, do seu assistente nacional, padre Gustavo de Almeida. Este adepto incondicional de Salazar, na MPF, desempenhou, entre 1938 e 1965, um papel relevantíssimo, fosse pelas funções ideológicas e doutrinárias que exerceu na organização, fosse pela estreita colaboração com Maria Guardiola de quem, segundo consta, chegou a ser director espiritual.

Neste domínio da formação integral, segundo os princípios da «moral cristã tradicional» e do Nacionalismo Católico, Maria Guardiola deu uma grande importância à criação de lares, residências e casas de acolhimento na MPF. Na sua constituição estavam três princípios estruturadores: o acolhimento de raparigas que deixavam as suas famílias para prosseguimento de estudos e que encontrariam nos lares uma «família substituta», a protecção da rapariga oriunda do meio rural que necessitava de ser iniciada no mundo urbano e moderno e, por fim, a necessidade de proteger as jovens dos «perigos» do mundo moderno.

Predominando na MPF um espírito de «cruzada» e de «missão», tudo estava devidamente controlado e programado segundo uma ideia de «sistema» e de «corpo». Para tudo se ditava um padrão: cuidados com o próprio corpo, ocupação dos tempos livres, leituras, cinema, vestuário usual e de banho, companhias, distrações, tempo de férias, prática religiosa, ocupações, conveniências sociais e urbanidade, acções de caridade (assistência e solidariedade), escolha de profissão, etc. Este controlo fazia-se de acordo com aquilo que era usual na época e conforme

as ciências psicológicas que defendiam teses behavioristas ou comportamentalistas; isto é, acreditava-se que o condicionamento era o suficiente para a adopção de posturas e comportamentos preconcebidos.

Maria Guardiola não teve um comissariado isento de forte contestação, pois a sociedade portuguesa, sobretudo no pós-guerra, assistiu a momentos de grandes debates, fortes contestações e diversas rupturas que acabaram por envolvê-la até à sua exoneração, como fica dito atrás, em 1968. Teve de encarar vários problemas: obrigatoriedade de inscrição, crise da formação nacionalista, substituição da «formação da mulher nova» pela «formação feminina», cotizações e falta de verbas, orientação confessional da organização, interferência com os curricula escolares, excessiva carga horária e sobreposição de actividades (Canto Coral, Educação Física e Formação Feminina).

Os anos 60 são de profunda crise e acarretam grandes mudanças de ordem ideológica e política. De uma visão substancialista, corporativista, nacionalista e repressiva se passava para uma visão existencialista, relativista, dialógica, plural e democrática. Neste enquadramento se deverá situar a necessidade de alterações no interior da MPF criando-se uma «Comissão de Estudo para a remodelação das actividades da M.P.F.» Efectivamente em 14/07/1965 esta Comissão de Estudo, constituída por Maria Joana Emiliano Bidarra de Almeida, Maria Margarida Cra-veiro Lopes dos Reis, Maria Alzira Matias dos Santos, Maria Elvira Santos Graça Abranches e Maria Ivone Pereira Dias Joanaz de Melo produziu um relatório<sup>30</sup> onde se assinala uma preocupação com as condições de vida das jovens portuguesas, onde se faz a separação entre formação moral e formação religiosa, se combate o ateísmo reinante expresso no marxismo e no existencialismo ateu, se constata os problemas das famílias e suas condições de vida e se afirmam as virtudes públicas ou cívicas (honestidade, lealdade, justiça, ordem, «ajuda mútua»). Consta que este relatório foi entregue ao Ministro Galvão Teles sem a assinatura e o apoio da Comissária Nacional Maria Guardiola. Pelo cruzamento de informações atrevemo-nos a afirmar que foi na sequência deste relatório que a situação de Maria Guardiola como Comissária Nacional da MPF se problematizou, pois não se enquadraria no espírito das mudanças propostas.

Parecendo sintonizados no destino, Salazar cai da cadeira a 3 de Agosto de 1968 e Maria Guardiola, poucos dias depois, a 15 de Agosto (Assunção de N.ª Sr.ª), pede a exoneração do cargo de Comissária Nacional alegando problemas de saúde. O pedido de exoneração foi aceite em Dezembro de 1968 e com Maria Guardiola saem duas das suas principais colaboradoras, sua irmã Alice Augusta e Aurora David.

---

<sup>30</sup> *Relatório da Comissão de Estudo para a remodelação das actividades da Mocidade Portuguesa Feminina.* Lisboa: [s.n.], 14 de Julho de 1965, 103 p. [Texto dactilografado existente no arquivo dos herdeiros de Maria Guardiola.]

Como epílogo do contributo de Maria Guardiola e também como síntese da principal etapa histórica da MPF, citemos as palavras de homenagem da deputada Ester de Lemos na Assembleia Nacional – em estreita ligação ao regime político –, a Maria Baptista Guardiola, aquando da exoneração de Comissária Nacional da MPF: «[...] a fé sem sombras nos ideais que serviu; a dedicação abnegada pelo seu cargo; a fidelidade ao Regime, intacta através dos anos e das modas. [...] A sua fé perfeita traduziu-se sempre em obras, foi uma fé vivida: em abnegação, pobreza voluntária, oferta diária e total do seu tempo, das suas forças físicas, da sua capacidade intelectual.»<sup>31</sup>

## 2. Maria Guardiola e a Educação Moral e Religiosa da Mulher

Podemos dizer que Maria Guardiola se encaixou perfeitamente no espírito da «reconquista católica» que pretendia afirmar a mulher portuguesa nos novos tempos, fugindo à orientação positivista, materialista e laica. Foi nesta linha de orientação perfeitamente definida que Maria Guardiola se manteve ao longo de todo o tempo em que desempenhou funções públicas (ensino, reitorado, inspecção, CSIP, JNE e Assembleia Nacional) e esteve à frente das organizações femininas (OMEN e MPF). Mais do que uma ideologia qualquer que se poderia descartar em qualquer momento, era uma profunda fé que a mobilizava. Digamos que para Maria Guardiola os assuntos públicos eram trespassados por crenças religiosas. Sempre se sintonizou com as orientações da hierarquia da Igreja Católica, tendo existido uma relação institucional muito clara com o Cardeal Patriarca e as autoridades eclesiais. A cruz *Pro Ecclesia et Pontífice* que recebeu no dia 08/12/1957 testemunha isso.

Maria Guardiola seguiu com rigor os princípios do Nacionalismo Católico, mas não foi uma ideóloga. Nas publicações da MPF não conhecemos intervenções de doutrinadora ou mentora. Raramente aparecia e quando isso acontecia seguia sempre o mesmo rumo doutrinal. O discurso moral e a exortação espiritual não se apresentaram com profusão nem plasticidade. O seu cartesianismo apresentou-se demasiado esquemático e redutor.

O fundo doutrinal neotomista e neo-escolástico, as encíclicas papais, as publicações e a imprensa periódica divulgavam profusamente as orientações para uma educação moral e religiosa da mulher portuguesa. Julgamos até que a sociedade se acomodou à ideia de uma educação feminina essencialmente balizada pela formação moral e religiosa, o que não se aplicava com grande observância ao homem.

---

<sup>31</sup> Maria Reynolds de Sousa – Guardiola, Maria Baptista dos Santos (1895-1987). In *Dicionário Biográfico Parlamentar (1935-1974)*. Dir. Manuel Braga da Cruz e António Costa Pinto. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais – Assembleia da República, 2004, p. 742.

Em oposição frontal aos ideais liberais de liberdade, «livre-pensamento» e contratualismo moderno, o pensamento predominantemente conservador e católico filiava-se numa tradição Neo-escolástica e Neotomista para fugir à Filosofia da Luzes, concretamente a Kant, e às ideias de laicidade. Não queriam ser presa fácil dos ventos da Reforma, nem queriam adoptar as teses escolásticas sem renovação. O que foi surgindo foi sempre controverso pois o debate entre os católicos, no interior da sua Igreja e em torno da «Filosofia Cristã», nunca abrandou. Recusava-se a moral do dever de Kant (1724-1804), na perspectiva de uma ética deontológica ou dos princípios, e muito mais as teses da moral utilitarista e consequencialista de Stuart Mill (1806-1873). Aceitou-se uma moral alicerçada na religião tal como prescrevem a Neo-escolástica e o Neotomismo.

Por conseguinte, a presente reflexão em torno da Educação Moral e Religiosa da Mulher circunscreve-se mais ao período de arranque e consolidação do Estado Novo. Por conveniências relacionadas com a biografia de Maria Guardiola e as datas mais marcantes da história do Estado Novo, situemos a nossa reflexão entre 1926 e 1946: entre o início das funções públicas de Maria Guardiola como Secretária do Liceu Carolina Michaëlis e o seu termo como reitora do Liceu Maria Amália; entre o momento inicial da Ditadura Militar e o final da Segunda Grande Guerra. Depois da Guerra o modelo a que nos estamos a referir começou a ser alvo das mais diferentes críticas e oposições: forte contestação aos nacionalismos, recusa da íntima relação entre moral e religião, contestação da doutrina corporativista, recusa dos regimes ditatoriais e autoritários, afirmação dos direitos do cidadão (veja-se a aprovação da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948) e recusa da religião católica como suporte do regime.

## 2.1 A relação entre Moral e Religião na consolidação do Estado Novo

As vicissitudes por que passaram os católicos e a sua igreja após a Implantação da República em 1910 levaram a que o golpe militar de 28 de Maio de 1926 fosse visto como uma janela de oportunidades. Desde o início da Ditadura Militar (1926-1928), passando pela Ditadura Nacional (1928-1933) até ao final da Segunda Grande Guerra, foi corrente a utilização de determinados conceitos, tais como «Revolução Nacional», «ressurgimento nacional», «recristianização», «reconquista cristã», «restauração», «restauração católica», «regeneração», «nacionalismo», «corporativismo», «homem novo» e «Estado Novo». Estes conceitos associados a slogans como «Deus, Pátria, Família, Autoridade e Trabalho», constituíram o fundo anímico do regime instaurado em 1926.

Logo na sequência do golpe militar de 1926 se notaram as mais diferentes iniciativas militantes. Católicos, monárquicos, conservadores e descontentes com o

rumo do republicanismo positivista envolveram-se na construção de uma alternativa política e doutrinária que conduzisse a Igreja Católica, os negócios públicos e o próprio Estado a uma situação de equilíbrio. É uma fase de convergência de personalidades e de boas vontades que pretendem tomar as mais diversas iniciativas de reorganização do Estado e da sociedade em torno de um ideário «restaurador».

Na fase inicial as iniciativas foram apenas preparatórias e inorgânicas porque não assumidas por uma política consequente e sustentada por organismos e instituições. Por isso resultou uma fase de grande «militância» e combate. Digamos que a militância foi um dos aspectos que mais marcaram a «questão religiosa» desde o golpe militar de 1926. Militância remetida a católicos, não tanto a organizações ou organismos católicos, que, mais ou menos concertados, quiseram dar testemunho das suas opções doutrinárias e da sua fé no combate à República laica, anticlerical e positivista. E diga-se que muitos partilhavam as ideias de confessionalidade do próprio Estado pois enquadravam-se numa perspectiva dogmatizadora da vida social, cívica e política.

Formou-se uma «frente nacional» que ambicionava por uma Igreja e um Estado reorganizados e que encontrou em Salazar e Cerejeira os principais protagonistas desse projecto. E refira-se que, partilhando uma formação e percurso de vida muito semelhantes, encontraram-se perfeitamente sintonizados com o objectivo de «salvar o país». Em Março de 1928 Gonçalves Cerejeira é designado arcebispo de Mitilene e auxiliar do Patriarcado de Lisboa, em Abril de 1928 foram aceites as condições postas por Salazar para a pasta das finanças, no dia 18 de Novembro de 1929 Pio XI nomeia Gonçalves Cerejeira para Patriarca de Lisboa, em 1930 nasce a União Nacional e em 1932 Salazar toma posse como Presidente do Conselho de Ministros.

Maria Guardiola inicia a sua participação neste momento histórico de «restauração» ao ser nomeada reitora do Liceu Maria Amália por Decreto de 7 de Novembro de 1928. Como outros, assumiu completamente a «missão» de «salvar Portugal». Acima do indivíduo estava o desígnio maior de salvar a Igreja e o Estado, de construir um país viável e de respeitar as tradições ancestrais do povo português. E assim se foi estabelecendo um espírito de sistema onde os direitos individuais não eram encarados como questão prioritária nem estavam salvaguardados, tal como sucedia numa sociedade liberal. Acima dos indivíduos estavam a Família, o Estado, a Igreja, o social e as verdades incontestadas. Desenvolveu-se o «espírito de serviço» e a «vida consagrada», o sofrimento e a dor eram entendidos como dádiva.

De uma crítica à República laica, anti-clerical, maçónica e positivista se passou para uma crítica mais abrangente ao ateísmo, ao comunismo, ao liberalismo e ao parlamentarismo. A militância católica deu lugar ao Nacionalismo Católico e à visão orgânica das relações Igreja-Estado. O ideário católico mostrava-se em consonância com os pressupostos do Estado Novo segundo a doutrina Neotomista e

Corporativista. Por outras palavras, o espírito dogmático e metafísico do religioso aliava-se ao poder político do Estado Novo. Crenças firmes, verdades declaradas e sistemas (ideológico, económico e político) estabelecidos.

Julgamos que uma perspectiva dogmática coabita bem com um poder central forte desde que ambos sigam o mesmo conteúdo doutrinal, não querendo significar isso necessariamente confessionalidade do próprio Estado. Estávamos na época de uma concepção orgânica e sistémica do poder e da vida social. Persistia-se num espírito submetido a verdades definitivas. No pós-guerra irromperiam as ideias de diálogo, abertura e promoção dos direitos do cidadão, do pluralismo político e do poder democrático. Só após o Concílio Vaticano II temos condições para o início de uma descolagem em relação a este pensamento sistémico e totalizante. Efectivamente, a Igreja vai abandonar o Neotomismo e a Neo-escolástica como Filosofia Cristã adoptada pelo Vaticano desde a encíclica *Aeterni Patris* (1879) de Leão XIII. A Igreja Católica não mais poderia continuar a defender uma orientação doutrinal que a dividia e lhe criava espartilhos. E, por outro lado, não poderia continuar a defender uma filosofia de militância e de cruzadismo em tempo de diálogos, de pluralismos e de tolerâncias.

Dialogando-se com Kierkegaard e as doutrinas existencialistas, fossem ateias ou crentes, fez-se a grande viragem do «Sistema» para o Indivíduo, da visão total e integral para o Personalismo e a Subjectividade, para a consciência liberta e a cidadania. As questões relativas às essências e às substâncias perderam terreno para as questões da existência e da subjectividade. Esta é uma das maiores viragens filosóficas dos séculos XIX e XX. Atrevemo-nos a afirmar que o Neotomismo e a Neo-escolástica tiveram o seu percurso de afirmação e decadência até ao Vaticano II e ao final das ditaduras em Portugal e em Espanha.

E depois de algum tempo de reflexão e de tranquilização o Papa João Paulo II, em 14 de Setembro de 1998, através da encíclica *Fides et Ratio*, haveria de definir a posição oficial da Santa Sé em relação à Filosofia Cristã:

«A Igreja não propõe uma filosofia própria, nem canoniza uma das correntes filosóficas em detrimento de outras. A razão profunda desta reserva está no facto de que a filosofia, mesmo quando entra em relação com a teologia, deve proceder segundo os seus métodos e regras; caso contrário, não haveria garantia de permanecer orientada para a verdade [...]. Pouca ajuda daria uma filosofia que não agisse à luz da razão, segundo princípios próprios e metodologias específicas.»

«Não é função nem competência do Magistério intervir para colmatar as lacunas dum discurso filosófico carente. [...] Ao Magistério compete, antes de mais, indicar os pressupostos e as conclusões filosóficas que são incompatíveis com a verdade revelada, formulando assim as exigências que, do ponto de vista da fé, se impõem à filosofia.»



«Daqui se conclui que nenhuma forma histórica da filosofia pode, legitimamente, ter a pretensão de abraçar a totalidade da verdade ou de possuir a explicação cabal do ser humano, do mundo e da relação do homem com Deus.»<sup>32</sup>

## 2.2 Aspectos da Educação Moral e Religiosa da Mulher

No período de lançamento e afirmação do Estado Novo, seguindo-se um modelo tradicional, a menina e a rapariga eram vistas como mulheres em ponto reduzido e as suas questões específicas não ganhavam autonomia em relação às questões mais alargadas respeitantes às mulheres. Não sendo adoptada uma leitura diferenciada, isto é, de cariz existencialista e desenvolvimentista, a educação da rapariga seguia os conceitos fundamentais da educação da Mulher. Desde pequenina a rapariga era tratada como «mulherzinha» e mesmo como «mulher»; desde pequenina era preparada para a assunção da sua «condição de mulher», para o casamento, para a maternidade, para a «vida de serviço» ou para a «vida consagrada».

Todo este entendimento radicava no conceito de «natureza feminina» que colocava a mulher associada «naturalmente» à maternidade, à educação dos filhos, ao lar e às obras assistenciais e de caridade. Seguia-se uma ontologia de raiz aristotélica que se ocupa do estudo do ser, das essências, das substâncias e da natureza dos seres em oposição a uma filosofia existencial e a uma fenomenologia. E buscando-se a «natureza» também se buscava o «lugar natural» dos seres que deveriam aparecer hierarquizados. A concepção tópica de Deus e dos homens, dos dirigentes e dirigidos, do homem e da mulher, do proprietário e do assalariado diz respeito a uma concepção sobre a natureza das coisas, diz respeito a uma ontologia. A «natureza» da mulher ligada à maternidade definia o seu «lugar natural» que era o lar enquanto educação cristã dos filhos, defesa da família, manutenção do espaço privado e colaboração com o marido. O «lugar natural» do homem seria no espaço público, no exercício de uma profissão e no sustento e representação pública da família.

Em oposição a este conceito conservador de Mulher estava o conceito positivista, maçon e republicano que afirmava o «feminismo» como movimento de emancipação e de construção da cidadania para a mulher moderna no contexto da industrialização e da modernização das sociedades laicizadas. Quando, nas eleições de 1934, algumas mulheres (viúvas, divorciadas, casadas, mas com os maridos ausentes, e as que possuísem o ensino secundário ou superior) passaram a votar e três delas deram entrada na Assembleia Nacional, deu-se a entender que

---

<sup>32</sup> João Paulo II – *Fides et Ratio* – *Encíclica sobre a Filosofia Cristã*. Apelação: Paulus Editora, 1998, p. 95, 96, 97 e 136.

o salazarismo enveredava pelo conceito positivista de Mulher. Mas não. Foi uma forma hábil de aproveitar uma força emergente e canalizá-la para seu próprio benefício.

O conceito tradicional e substancialista de Mulher, com conotações tridentinas, seguia uma leitura religiosa e sacralizante da Mulher. Como se entendia que a mulher se definia pela maternidade, pelo «milagre da criação» – desmultiplicação dos homens por via do feminino –, então se teria de conceber a Mulher como um ser obrigado ao resguardo, ao recato e à penumbra do lar. Desta concepção de «mulher-sacrário» emergiam outros conceitos que a ela estão associados: pureza, castidade, moralidade, pudor, virgindade, inocência, missão, «espírito de serviço» e «vida consagrada». E daqui emergiriam as virtudes femininas: recato, candura, doçura, obediência, mortificação, resignação, compostura e bondade.

Rapariga casta e pura, noiva cheia de ideais de serviço, esposa dedicada e obediente, mãe desvelada, fada do lar e católica praticante. São as categorias do Sagrado a pautar a linguagem sobre a Mulher quer no discurso político, quer na prática das organizações, quer nas encíclicas papais (*Casti Connubii* – 1930, *Quadragesimo Anno* – 1931 e *Sacra Virginitas* – 1954). Cite-se também o refrão do hino do Liceu Maria Amália da autoria de Teresa Leitão de Barros (1935): «Nosso liceu é pombal / Nós somos brancas pombinhas. / Bendito és Portugal / Com tantas almas branquinhas.»

O Sagrado irrompeu no meio do campo familiar, social e político. Os conceitos vinham sob o signo do Absoluto, da Pureza, da Providência e do Bem. Mas a adopção destes conceitos e deste discurso sacralizante ocultava uma realidade que se apresentava muito complexa: prostituição, filhos abandonados, pais incógnitos, filhos «ilegítimos», mães solteiras e mães adolescentes.

Pelo exposto torna-se compreensível o peso da moral e da religião nas organizações femininas. E este peso mantinha-se porque a mulher portuguesa encontrava-se num momento de confronto entre o espaço privado e o espaço público, depois de uma tentativa de passagem falhada aquando da 1.<sup>a</sup> República. De facto, o que foi anunciado pela propaganda republicana do final da Monarquia não foi cumprido na 1.<sup>a</sup> República. Queremos dizer que pelo facto de existirem revoluções políticas e económicas ou mudanças sociais significativas, isso não significa a alteração completa dos estereótipos, conceitos e filosofias pois muitas vezes não são permeáveis a um qualquer aquecimento das sociedades. Os conceitos mais mergulhados em arquétipos sociais e paradigmas fundantes não se alteram por simples vontade de alguns interlocutores. O conceito de Mulher é um deles.

Fosse no reitorado, na OMEN, na MPF ou nas funções de inspecção, Maria Guardiola observava escrupulosamente estes parâmetros da educação da rapariga. Maria Guardiola seguia o pensamento cristão tradicional sobre a mulher e militava contra a tradição republicana, maçónica e positivista do feminismo. Mas queria

uma mulher instruída que se pudesse governar e ser independente e se constituísse como um escol para a divulgação da mesma doutrina. Atendendo ao conceito cristão e tradicional de mulher, Maria Guardiola recusou a feição militarista da MPF tal como em parte aconteceu, por obra de alguns dirigentes germanófilos, à Mocidade Portuguesa Masculina.

Maria Guardiola fez da educação religiosa uma das traves mestras da educação da Mulher. Cumpriu e promoveu as mais diversas acções religiosas propostas pela hierarquia da Igreja Católica. Digamos que a cruz *Pro Ecclesia et Pontífice* que recebeu no dia 8/12/1957, no Patriarcado de Lisboa, diz bem dos serviços que prestou à Igreja Católica portuguesa.

### 2.2.1 O Nacionalismo Católico

Afirmamos o Nacionalismo Católico no período de lançamento e afirmação do Estado Novo, retomado do final da Monarquia Constitucional, por entendermos que a filosofia política (corporativismo) e a «filosofia cristã» (Neotomismo), a sintonia da Igreja Católica com o Estado Novo, os programas e propósitos de Salazar e de Cerejeira se constituíram como condições históricas de afirmação de projecto político e cristão. Com espírito de cruzada, tudo se fez para se rejeitar o processo e doutrinas da 1.<sup>a</sup> República. Também entendemos que este Nacionalismo Católico foi tão evidente no domínio da educação da Mulher que o afirmamos como um dos principais vectores da sua educação.

Este Nacionalismo Católico fundava-se na concepção de Portugal como «nação cristianíssima» de «missão providencial»: defesa exemplar da fé católica ao longo dos séculos, tanto na metrópole como no seu «império colonial»; defesa da «civilização cristã» segundo os parâmetros de um bom entendimento do Estado com a Santa Sé (1940); afirmação da Nação com sua história e seu sistema de crenças tradicionais acima dos indivíduos («Tudo pela Nação, nada contra a Nação»); desvalorização do sofrimento e da individualidade para se afirmar a vida como uma dádiva a um ideal; afirmação do ideário de «ressurgimento nacional», «restauração» e «recristianização»; visão providencial dos dirigentes e do processo histórico.

Este Nacionalismo Católico alimentava o «culto do chefe» pois entendia-o como «pai protector», entidade providencial, instância moral e face do poder legítimo. Numa visão orgânica da sociedade, as elites eram acarinhadas e era-lhes reservada uma intervenção importante na dinâmica social como orientadoras do «povo crente». Numa interpretação mística da história o chefe desempenhava um desígnio superior e como tal era entendido como eleito, ungido ou inspirado. Estávamos num período de vínculos e de defesa de uma Nação com uma «missão providencial» na Europa cristã e em África.

Neste domínio deve referir-se a excessiva ritualização do poder e dos actos públicos. A encenação, o uso generalizado de símbolos, hinos, estandartes, bandeiras, vénias, datas e linguagem enaltecadora constituíam uma máquina de propaganda a que chamavam informação ou valorização dos actos públicos como mensagem. Foram constantes as comemorações dos actos heróicos e feitos nacionais, a celebração de datas memoráveis (1.º de Dezembro como «Dia da Restauração», 10 de Junho como «dia da raça», 28 de Maio como «dia da Revolução Nacional», duplo centenário em 1940), o culto de personalidades históricas e a afirmação do folclore nacional como culto das tradições populares. A princípio, quando as máquinas de propaganda ensaiavam a sua eficácia, produziram um efeito estético de grande alcance, mas no pós-guerra foi desenvolvida a crítica a esses mecanismos do poder despótico.

A educação nacionalista da mulher portuguesa sob a perspectiva católica foi um dos principais objectivos da etapa inicial do Estado Novo e manteve-se até ao início, no pós-guerra, das contestações aos nacionalismos e aos intentos autoritários de alguns regimes. Pretendia-se criar uma «mulher nova» que se enquadrasse perfeitamente nos parâmetros do novo regime e pudesse contribuir para a afirmação da família tradicional, para a educação dos filhos, para a recristianização e para a restauração do País. O Estado Novo serviu-se do controlo ideológico dos professores e dos manuais escolares (livros únicos) para impor as suas orientações e o seu dirigismo expresso, muitas vezes, em fraseologias muito sintéticas «Deus, Pátria, Autoridade, Família, Trabalho». Aliás, «Deus, Pátria, Família» foi o estribilho adoptado para a MPF e definido segundo a ideologia do Estado Novo e as orientações tradicionais da Igreja Católica. Todo este ideário cívico e político se pautava por um espírito religioso. Digamos que a postura moral e religiosa dava consistência ao projecto político do Estado Novo.

Maria Guardiola e o padre Gustavo de Almeida foram dois dos principais responsáveis pela formação moral e nacionalista da MPF. Maria Guardiola actuava mais como coordenadora geral e comissária do que como ideóloga ou mentora, embora fossem frequentes as suas exortações e palestras informais. O padre Gustavo de Almeida foi um ideólogo sempre presente nos cursos de formação, nos editoriais e artigos das revistas da MPF e nas conferências públicas.

O poder político, a Igreja Católica e Maria Guardiola, na qualidade de Comissária Nacional da MPF, sempre tiveram como ponto de honra ligar a formação das raparigas aos actos e celebrações patrióticas: 1.º de Dezembro – Dia da Mocidade, 10 de Junho – Dia da Raça, Dia do Ultramar, recepções e cerimónias oficiais, partidas e chegadas de autoridades políticas e religiosas, homenagens a Salazar, peregrinações a Fátima, comemorações de datas históricas e celebração dos heróis.

### 2.2.2 O Culto Mariano

O Culto Mariano no plano da educação moral e religiosa da Mulher surge nitidamente em todo o período do Estado Novo, não se remetendo apenas ao tempo da sua afirmação até ao final da Segunda Guerra, tal como afirmamos para o Nacionalismo Católico. Este culto foi de longa duração e encontrou em Maria Guardiola uma das suas principais mensageiras e dinamizadoras.

O Culto Mariano, um dos traços distintivos da Igreja Católica, conheceu uma significativa afirmação em Portugal depois de assumidas, em 1930, as aparições de Fátima. A partir dessa altura Fátima passou a ser o principal centro mariano português, ultrapassando Vila Viçosa onde D. João IV, em 1646, fez a consagração do reino a N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> da Conceição e a declarou Padroeira de Portugal. Por sua vez, a par de outras disposições papais, Pio XI, na carta *Ex Officiosis Litteris* (1933), apela ao culto à «Virgem Mãe de Deus».

Tanto na Acção Católica Portuguesa como na OMEN ou na MPF o culto da Mãe de Deus, da Virgem Maria, da Imaculada Conceição, de N.<sup>a</sup> Sr.<sup>a</sup> de Fátima ou da Padroeira de Portugal marcou a vida de todas estas organizações ligadas à educação cristã da rapariga e da mulher. Mas este culto também se estendeu às chamadas «padroeiras terrenas» tais como a rainha D. Leonor, fundadora das Misericórdias, D. Filipa de Lencastre, D. Maria I e a beata D. Teresa. Todas foram afirmadas como grandes modelos femininos segundo um conceito cristão de mulher.

Promoveu-se o culto mariano das mais diversas formas ao longo de todo o tempo do Estado Novo, sendo Fátima o centro e o principal referencial desse culto. Na escola, no seio da família, nas organizações femininas tuteladas tanto pelo Estado como pela Igreja Católica, nos discursos públicos, nas exortações morais e nas disposições papais. Caso paradigmático, e onde pontificou Maria Guardiola, foi na Mocidade Portuguesa Feminina. Toda a vida desta organização se estruturou em torno do culto mariano. Citemos algumas realizações e celebrações para assinalarmos a extensão deste culto: o primeiro número do boletim *Mocidade Portuguesa Feminina* saiu a 13 de Maio de 1939 afirmando Nossa Senhora de Fátima como padroeira da MPF e de Portugal; o n.º 1 da revista *Menina e Moça*, continuadora do boletim *Mocidade Portuguesa Feminina*, surge em Maio de 1947, o mês de Maria e da «Revolução Nacional»; em 13 de Maio de 1938 foi feita a bênção das primeiras bandeiras e guiões da MPF em Fátima pelo Cardeal Patriarca; todos os anos, em Dezembro, se celebrou a Semana da Mãe por ocasião da festa da Imaculada Conceição, Padroeira de Portugal, com exposição de berços e enxovais para oferecer às famílias necessitadas; fez-se a consagração da MPF à Sagrada Família em 1942; celebrou-se o 25.º aniversário das aparições de Fátima e a consagração da Igreja Católica ao Imaculado Coração de Maria em 1942; foram muito frequentes as romagens e peregrinações a Fátima; comemoração, em 1946, do tricentenário da

padroeira de Portugal com romagem a Vila Viçosa; celebração do 1.º centenário da promulgação do dogma da Imaculada Conceição com peregrinações a Fátima, Vila Viçosa e Lurdes (Ano Mariano de 1954)<sup>33</sup>; cerimónias marianas em 1954 com missa campal em honra da Padroeira, presidida pelo Cardeal Patriarca, na Praça Afonso de Albuquerque, junto ao Tejo<sup>34</sup>; celebrações, em Dezembro de 1958, do 5.º centenário da Rainha D. Leonor, padroeira da MPF, com romagens às capelas das Misericórdias, cerimónias nos Jerónimos presididas pelo Cardeal Patriarca e solenes exéquias na Igreja da Madre de Deus presididas pelo Arcebispo de Mitilene<sup>35</sup>; por proposta de Maria Guardiola, aquando das bodas de prata da MPF (1962), são edificados centenas de nichos de Nossa Senhora do Bom Caminho; romagem nacional a N.ª Sr.ª da Conceição em Vila Viçosa, por ocasião (1967) do 30.º aniversário da fundação da MPF; celebração, em 1967, do cinquentenário da primeira aparição em Fátima e vinda do Papa Paulo VI a Portugal. Todas estas celebrações indiciam um culto mariano constantemente vivido e celebrado. Passou a ser um culto omnipresente no seio da MPF.

### 2.2.3 Tendências confessionais

Quando Maria Guardiola, entregou, em 22/01/1935, na mesa da Assembleia Nacional o seu projecto de reforma do texto constitucional relativo ao ensino ministrado pelo Estado no domínio da moral, não era ela apenas que estava a intervir, mas muitas das personalidades do poder político e religioso que, aproveitando a oportunidade, assim se pronunciavam por seu intermédio. Mas refira-se desde já que este ponto não foi consensual entre os homens da «Situação». Efetivamente, alguns procuradores à Câmara Corporativa emitiram parecer contra a proposta de Maria Guardiola. Citemos:

«O parecer, de que é muito ilustre relator o digno Procurador Dr. Júlio Dantas, também assinado pelo digno Procurador Tertuliano Marques, diz, em síntese, que o projecto referido colide com a Constituição, pois:

1.º Que implicaria “a introdução do catecismo e dos mandamentos da lei de Deus, não apenas na escola, mas no estatuto fundamental do Estado; e não só os mandamentos, mas ... toda a complexa casuística que a teologia moral comporta”, o que é “manifestamente impertinente numa Constituição política”.

2.º Que “aceitar a moral de uma igreja é aceitar essa igreja, o seu complexo dogmático, as suas verdades reveladas, as suas sanções sobrenaturais ... Se a escola oficial tem de con-

---

<sup>33</sup> Cf. *Ineffabilis Deus* (8/12/1854) de Pio IX e *Fulgens Corona* (8/9/1953) de Pio XII.

<sup>34</sup> Cf. *Menina e Moça*. 83 (Junho de 1954).

<sup>35</sup> Cf. *Menina e Moça*. 135 (Janeiro de 1959); *Menina e Moça*. 182. (Maio de 1963).

formar-se com a moral cristã, essa conformidade abrange constitucional e inevitavelmente a própria religião, sua base metafísica”.

3.º Que nestes termos, o projecto em questão, contraria o princípio da separação da Igreja do Estado, consignado no artigo 46.º da Constituição, porquanto “desde que no artigo 46.º da Constituição Política se preceitua que *o Estado mantém o regime de separação, em relação à Igreja católica e a qualquer outra religião ou culto*, desta doutrina logicamente resulta que o ensino do mesmo Estado deve ser independente de qualquer culto religioso”.

4.º Que, da mesma forma, se opõe ao preceituado no artigo 45.º da Constituição, porque “desde que *o Estado considera livre o culto público ou particular de todas as religiões*, reconhecendo – a todas, igualmente – existência civil e personalidade jurídica, desta disposição resulta também, evidentemente, que o ensino do Estado não deverá hostilizar qualquer dessas religiões”.»<sup>36</sup>

De facto, desde as actividades e representações em uso nas organizações femininas, caso da MPF, até ao discurso político, um dos horizontes doutrinários do Estado Novo no seu período de fundação e consolidação conduz-nos à visão religiosa do mundo e ao uso do sagrado. O profano e o secular foram invadidos pelo metafísico e pelo religioso. O profano e o racional perderam autonomia perante a busca de fundamentos metafísicos e religiosos para a moral. De outro modo, não se adoptou uma visão contratualista do poder e da governação, mas uma visão restaurada da Escolástica e do Tomismo. E não era só em Portugal que isto sucedia.

Divulgava-se a ideia de que o poder se alicerçava na moral e na religião. Se a moral era a «moral tradicional cristã», então o poder assumia fundamentos metafísicos e religiosos, isto é, o poder político afirmava uma tendência confessional. Mas deve dizer-se que estas implicações doutrinárias não eram assumidas claramente pela maioria das figuras do regime, ora porque não possuíam recursos doutrinários para tal ora porque lhes convinha não assumir tal posição. O dito e o explícito cediam terreno ao subentendido e ao sintomático e simbólico. No caso de Maria Guardiola e de muitos homens e mulheres com «espírito de serviço» brotavam cristalinas as suas posições doutrinárias tendencialmente confessionais.

Não era apenas a moral que se submetia à religião, mas também a própria Filosofia. Entendia-se a Filosofia como a busca das razões últimas e a busca das substâncias e isso só se conseguiria na estreita submissão da Filosofia à Teologia, da razão à fé, condenando-se, por absurdo e infundado, todo o livre-pensamento, todo o pensamento fundado na autonomia racional do sujeito pensante. Por conseguinte, a autonomização da reflexão filosófica era um problema ainda em grande convulsão e as relações entre Razão e Fé ainda seguiam o estereótipo tradicional. Estávamos num período com claros sinais de afirmação de teses escolásticas.

<sup>36</sup> *Diário das Sessões – Câmara Corporativa*. N.º 41 (04/04/1935), p. 856. O parecer da Câmara Corporativa é assinado por Domingos Fezas Vital, José Gabriel Pinto Coelho e Gustavo Cordeiro Ramos (relator).

A este propósito, refira-se que Maria Guardiola, intervindo, em 6 de Fevereiro de 1936, na discussão da proposta de reforma do Ministério da Instrução Pública, defendeu a existência do livro único para as disciplinas de História de Portugal, Educação Moral e Filosofia. Por outras palavras, afirmava-se um «espírito de sistema *Menina e Moça* em colisão com um pensamento autónomo, divergente e plural; afirmava-se um corpo doutrinal de verdades; afirmava-se um corpo doutrinal político como «verdadeiro», «legal» e «moral».

Defendendo Maria Guardiola a orientação da educação segundo os «princípios da moral cristã», podemos afirmar que Maria Guardiola defendia um espírito não discriminado entre o secular e o religioso. Visão unitária do político e do religioso. Contestou as orientações laicas do Estado ou a sua neutralidade doutrinal. Porque não tinha formação jurídica, histórica ou filosófica nem uma experiência de vida que problematizasse a relação entre a Igreja e o Estado, reproduzia ideologicamente uma tendência confessional do Estado. Foi decisiva a sua acção para uma consagração do espírito religioso na educação feminina.

Atrevemo-nos a afirmar que foi omnipresente o espírito religioso na MPF, constituindo um caso exemplar o que se passava no Liceu Maria Amália, onde Maria Guardiola era reitora (1928-1946) e Maria Teresa Navarro era professora de Religião e Moral. Celebração escrupulosa do calendário religioso; ritualização da vida académica por ocasião do Natal (Semana da Mãe), Páscoa, mês de Maria, festas da comunhão e comemorações; celebração de baptismos, primeiras comunhões e comunhões solenes em escolas com a participação do Arcebispo de Mitilene; uso frequente da missa, do terço e de orações, fosse nas escolas e nas residências ou nas colónias de férias e passeios; prática frequente da catequese e formação de catequistas em escolas; instalação de capelas, tanto nas residências como em escolas, caso do Liceu Maria Amália; realização de procissões no interior das escolas, como por vezes ocorreu no Liceu Maria Amália por ocasião do mês de Maria (Maio); divulgação de inúmeras publicações de orientação religiosa, desde as Folhas de Moral da MPF à colecção das obras traduzidas do padre Gustavo de Almeida<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> O padre Gustavo de Almeida dirigiu as colecções «Educação – Pedagogia – Catecismo» e «Cultura e Vida» onde se publicaram vários títulos de figuras destacadas do catolicismo europeu: Cónego A. Boyer – *Catecismo Vivo: pedagogia catequística*. Lisboa: União Gráfica, 1940; Dom E. Vandeur O.S.B. e R. P. Dutil – *Vive a tua Missa*. Lisboa: União Gráfica, 1941; J. M. de Buck SJ – *O Vosso Filho: Educação da Adolescência*. Lisboa: União Gráfica, 1944; P. Carré OP – *Eternos Companheiros – O Sacramento do Matrimónio*. Lisboa: União Gráfica, 1945; G. Hoornaert SJ – *A Luta pela Pureza*. Lisboa: União Gráfica, 1948; Alberto Grossens SJ – *Quero! Educação da Vontade*. Lisboa: União Gráfica, 1951; A. Bessièrès SJ – *São José: Actualidade e Presença de um grande Santo*. Lisboa: União Gráfica, 1954; F. Derkenne – *Vida e Alegria no Catecismo [Pedagogia Catequística infantil] – 1 ano*. Lisboa: União Gráfica, 1955; Pe. José Zaffonato – *Quinze Minutos com Deus – Meditações*. Lisboa: União Gráfica, 1956; A. M. Roguet OP – *Frente ao Mistério da Missa*. [S.l]: [s.n.], 1957; R. P. Liagre – *Retiro com Santa Teresa do Menino Jesus*. [S.l]: [s.n.], 1958. A professora de Religião e Moral



Registo de artigos de eclesiásticos e de artigos sobre temas religiosos ou assuntos da Igreja Católica nas publicações *Mocidade Portuguesa Feminina* (Maio 1939 – Abril 1947) e, em continuação, *Menina e Moça* (Maio 1947 – Abril 1974), revistas do Comissariado Nacional da Mocidade Portuguesa Feminina.

	Jan.	Fev.	Mar	Abril	Maio	Jun.	Jul.	Ag.	Set.	Out.	Nov.	Dez.
1939					1	1	1	1	1	1	1	1
1940	1	1	1, 5	1	1	1	1	1	1	1	7	1, 5
1941	1	1	1	1	1, 7	1	1	1	1	1	1	1, 6, 6
1942	1	1	1	1	1, 5, 6	1	1, 5	1		1	1	1, 6
1943	1	1	1	1	1		1		1	1	1	1
1944		1	1	1	1	1	1, 5		1	1		1
1945	1	1	1	1	1, 7	1	1			1	1	1, 6
1946	1	1	1	1	1, 7	1			1	1	1	1
1947	1, 7	1	1	1	1	1	1			1	1	2, 7
1948	1		1	1	1	1	1		1	1	1	1
1949	1	1, 6, 7	1	1	1, 7	1	1		1	1	1	1
1950	1	1	1	1, 6, 6, 7	1		1		1	1		1, 2
1951	1	1	1	1	1	1	1		1	1	1	1
1952	1	1	1	1	1	1	1		1	1	1	1
1953	1	1	1	1, 2	1		1		1	1	1	1, 2
1954	1	1	1	1, 2	1, 2	1	1, 7		1, 7	1, 7	1, 7	2
1955	1, 7	1		1	1	1	1			7	1	1, 2
1956	1	1	1	1	1	1	7		1	1	1	1, 2
1957			1	1, 2		1	1		1	1	1	1, 2
1958	1	1, 7	1		1	1	1			1	1	1
1959	1	1, 7, 7	1	1	1		1			1	1	1
1960	1	1	1	1		1	1		1		1	1
1961	1	1	1	1	1	1	1		1	1	1	1

do Liceu Maria Amália, Maria Teresa Navarro, foi tradutora de algumas destas obras e uma das principais colaboradoras do padre Gustavo de Almeida.

	Jan.	Fev.	Mar	Abril	Maio	Jun.	Jul.	Ag.	Set.	Out.	Nov.	Dez.
1962	1			1	1	1	1			1, 7	1	1
1963	1		1	1	1, 7, 7, 7	1	1			1	1	1
1964	1, 7	1		1	1	1, 7	1		7	1	1	1
1965	1	7	1	1	1, 7	1						
1966												
1967		7			7	7	7					
1968												
1969												
1970												
1971												
1972												
1973	4	4	4	4	4, 7	4	4		4	4	4	4
1974	4	4	4	4								

**Legenda:** 1 – Padre Gustavo de Almeida (assistente nacional da MPF = 1938 – Maio 1965); 2 – Padre José Carvalhais SJ; 3 – Padre João Maria Trindade (assistente nacional da MPF = Out. 1965 – 1972) – nada escreveu; 4 – Padre João António de Sousa (assistente nacional da MPF = Nov.1972 – Abril 1974); 5 – Padre Moreira das Neves; 6 – Colaboração pontual de outros padres: Cardeal Patriarca Gonçalves Cerejeira, Bispo de Helenópolis, D. Gabriel de Sousa OSB, Domingos Maurício SJ, Mons. José de Castro, etc.; 7 – Artigos sobre temas religiosos ou assuntos da Igreja Católica, assinados ou não por padres.

A partir de 1943, inclusive, passou a existir um único n.º para os meses de Julho-Agosto; por isso, deixamos em branco a quadrícula do mês de Agosto. Maio e Junho de 1959 saíram num só n.º. Os n.ºs de Maio e Dezembro são quase sempre evocativos e celebrantes do culto mariano e do culto da maternidade. Também aparecem números dedicados à Páscoa. O padre Gustavo de Almeida assinou-se quase sempre por G.A. até Outubro de 1958. A grande maioria dos artigos do padre Gustavo de Almeida assume a categoria de Editorial.

## 2.2.4 A Mulher como medianeira

Afirmamos que a educação feminina, tanto nas escolas como nas organizações estabelecidas pelo Estado Novo, enquadradas por orientações da Igreja Católica, foi um elemento do plano de recristianização e de «ressurgimento nacional» da sociedade portuguesa no tempo posterior ao 28 de Maio de 1926. A educação da Mulher, seguindo as linhas da moral cristã, serviu os propósitos da nova ordem. A Mulher fez parte dos planos da União Nacional e da «frente nacional» pois

entrou na Assembleia Nacional em 1935 e teve a seu cargo diversas organizações femininas. Segundo o modelo tradicional, entendia-se a sua acção como complementar da acção do homem, mas determinante na modelação das consciências, da inculcação da moral cristã e da adopção de uma postura crente. Digamos que se entendia que o social, o político e o público passavam sempre pelo reduto familiar, pelo lar e pela Mulher. Assim, a Mulher cristã era vista como a primeira e principal educadora do Homem e por isso lhe atribuíam uma acção providencial.

Desde bem cedo, pela educação, tornava-se necessário moldar o carácter da rapariga de modo a fazê-la uma mulher cristã que acompanhasse cristãmente o marido e modelasse a consciência dos filhos. Formando-se uma família cristã, «célula da sociedade», teríamos uma sociedade transformada, uma sociedade recristianizada que fizesse frente às doutrinas laicas, socialistas, comunistas, positivistas e de «livre-pensamento». Portanto, à Mulher e à família cristã caberia uma acção providencial de regeneração social, de criação de um «homem novo».

Está aqui implícito o conceito de Mulher como medianeira, como «fermento», como agente mobilizador de uma reforma da sociedade. Catequizando-se e formando-se moralmente a mulher e a rapariga, chegar-se-ia à moralização do homem.

Tomando-se a Virgem Maria como modelo, todas as mulheres seriam medianeiras no decurso das suas vidas terrenas. Medianeiras enquanto esposas, mães, educadoras e dinamizadoras de obras de caridade. Desenvolveu-se o culto da família e afirmou-se este ideário.

No Liceu Maria Amália foram variadíssimos os actos religiosos de comunhão solene, crisma e formação de catequistas sob a orientação das professoras de Religião e Moral e em cerimónias celebradas pelo arcebispo de Mitilene. Não era apenas a catequização da mulher que estava em causa, mas a catequização de todo o núcleo familiar. Sucederam-se muitos casos de raparigas que catequizaram todo o seu núcleo familiar. Também houve baptismos tardios de filhos de republicanos anti-clericais e mações, como foi o caso de Aurora David<sup>38</sup>, umas das mais destacadas dirigentes da MPF.

Concluindo. A história no feminino no Estado Novo ainda tem muitos aspectos a clarificar. O presente texto assume-se como exploratório de uma investigação em curso e que esperamos vir a concluir.

---

<sup>38</sup> Isabel David Cardigos – Aurora Fernandes David. In *Dicionário no Feminino*. Vol. II. (No prelo).



---

## LA CONVERSIÓN DE RUIZ-GIMÉNEZ: DEL FRANQUISMO A LA DEMOCRACIA, 1956-1966\*

FELICIANO MONTERO

La trayectoria personal de Ruiz Jiménez no ha sido propiamente estudiada más allá de las indicaciones y explicaciones del propio protagonista y de algunos libros de homenaje. Algunas de esas pistas resultan más convincentes que otras, pero es claro que la reconstrucción del proceso requiere un estudio pormenorizado basado fundamentalmente en fuentes privadas, que tenga en cuenta tanto las variables y contactos internos como los exteriores (el propio Ruiz-Giménez ha subrayado siempre la importancia de esos contactos exteriores).

Javier Muñoz Soro en su libro sobre la revista *Cuadernos para el Diálogo*, que es también en buena medida una aproximación biográfica al fundador de la Revista, Ruiz-Giménez, se refiere a su lenta evolución desde el colaboracionismo a la disidencia:

«Entre 1956 y 1963 realizó una autocrítica que si no le llevó a renunciar a los valores del 18 de julio, sí le condujo a aceptar la superación de la guerra y la reconciliación como consecuencia última de su actitud comprensiva. La correspondencia privada de esos años demuestra, más que sus escritos públicos, hasta qué punto avanzó en ese examen de conciencia y se alejó de los intereses de su “familia política”, la católica propagandista, aunque siguiera siendo consejero nacional y procurador en Cortes. La fuerza moral para dar el salto desde ese estadio de conciencia llegó desde fuera con una potencia inusitada: La *Pacem in Terris* de Juan XXIII... Es decir, el aggiornamento se superpuso a una crisis de conciencia previa y sólo bajo el imperativo de la fe su actitud personal adquirió una dimensión pública y política»<sup>1</sup>.

---

\* La última revisión de estas notas, final de agosto del 2009, coincide con el fallecimiento de Joaquín Ruiz-Giménez, a cuya memoria, respetuosamente, las dedico.

<sup>1</sup> J. Muñoz Soro – *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976) Una historia cultural del segundo franquismo*. Madrid: Marcial Pons, 2006. Del mismo autor: Joaquín Ruiz-Giménez o el católico total (Apuntes para una biografía política e intelectual hasta 1963). *Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea*. 5 (2006) 259-288.

En ese lento proceso de conversión Ruiz-Giménez pasó desde la actitud «comprensiva» hacia los derrotados en la guerra (su política en el Ministerio de Educación) hacia un diálogo sincero y abierto, de igual a igual, desde el profundo respeto a los derechos humanos de todos los hombres. Y en la misma medida fue respetuosamente alejándose de las personas e instituciones del Régimen, a la vez que comprobaba las resistencias a una evolución «desde dentro» y la dificultad práctica de un diálogo en el interior del Régimen para su reforma institucional, que era uno de los objetivos de la primera etapa de la revista *Cuadernos para el Diálogo* (1963-67).

En sus declaraciones y textos autobiográficos Ruiz-Giménez tiende a dar la máxima coherencia y continuidad a su propia conversión. En 1983, en la entrevista que acompaña a una antología de sus escritos en *Cuadernos para el Diálogo*, reconocía que su conversión, su «camino de Damasco», se operó en esa década entre 1956 y 1966, («Mi camino de Damasco pasó por Juan XXIII, por mi presencia en el Concilio Vaticano II y por mi contacto con la realidad española de los años 60»), pero prefiere interpretar ese proceso como un «reencuentro conmigo mismo», con su doble tradición familiar. Y en esa clave recuerda los hitos de una evolución en continuidad, más que una ruptura traumática, en la que inserta las otras etapas anteriores de su vida y de su compromiso político.

Siguiendo su propio testimonio autocomprendido la evolución o la primera autocrítica quizá empieza, como el propio Ruiz-Giménez indica, en sus contactos en el Vaticano de la postguerra, entre 1948 y 1951, con monseñor Montini, Maritain (embajador de De Gaulle en el Vaticano), y con *Pax Romana*. Sin embargo lo que desde Roma propugna y gestiona, en ese tiempo, es la plena legitimación del Estado nacional-católico, como Estado ideal; su modelo de Concordato, objetivo y tarea principal de su gestión como embajador, se enmarca en ese contexto de plena identificación entre los valores católicos y los del Régimen.

Más verosímilmente es durante su gestión como ministro de Educación (1951-1956), especialmente en los dos últimos años, cuando inicia su autocrítica a la vez que otros sectores del catolicismo español (como registra García Escudero). En su caso no es sólo autocrítica religiosa, sino política, al experimentar en carne propia, junto a sus principales colaboradores, los límites estrictos de una evolución del Régimen desde dentro. Para él como para el resto de los implicados en la crisis universitaria de febrero del 56 se inicia una nueva etapa<sup>2</sup>.

Aquí vamos a centrar nuestro análisis de la trayectoria de Ruiz Giménez en esa década que va desde su cese como ministro de Educación en 1956 a la crisis

<sup>2</sup> Sobre el significado de su gestión como ministro de Educación y el proyecto político que lidera, la historiografía reciente ha insistido en revisar o cuestionar la autoimagen de «falangismo liberal» que los testimonios a posteriori de los principales protagonistas proyectaron sobre esta etapa de sus vidas políticas; cf. sobre todo S. Juliá, J. Gracia y Elías Díaz – Intelectuales y segundo franquismo. *Historia del Presente*. 5 (2005).

de la Acción Católica española (1966-68) que coincide prácticamente con el final del Concilio. En medio está el momento decisivo de esa conversión, señalado por el propio Ruiz-Giménez: la publicación de la *Pacem in Terris* y su audiencia con Juan XXIII, en 1963, año también de la fundación de *Cuadernos para el Diálogo*.

Nos planteamos contrastar las declaraciones autobiográficas y las valoraciones de sus amigos, que subrayan sobre todo la continuidad y la coherencia en la evolución del personaje, con las fuentes privadas (principalmente su propia correspondencia) que permiten valorar mejor el alcance de los cambios profundos que se producen en la trayectoria vital del personaje. Ciertamente, tanto en la propia reconstrucción autobiográfica como en la percepción exterior de sus amigos destaca un hilo conductor, un argumento central: el diálogo y la reconciliación; la voluntad de cerrar unas heridas, las de la guerra civil española, bajo el impulso y en el contexto de ese momento eclesial del Concilio de Juan XXIII y Pablo VI, y de sus respectivas encíclicas, *Pacem in Terris* (1963) y *Ecclesiam Suam* (1964).

La percepción externa de la trayectoria de Ruiz-Giménez también nos ayuda a entender y calibrar los saltos en su biografía: la estima y el interés de la izquierda marxista que valora su capacidad mediadora; el recelo de los demócrata-cristianos antifranquistas que desconfían de su desenganche del Régimen (Giménez Fernández), y más adelante de su proclividad a posiciones socialistas más que demócrata-cristianas (Gil Robles); la denuncia de su deslealtad y traición por parte de amigos políticos antiguos que no le perdonan o no entienden su «conversión». Ruiz-Giménez dedica una buena parte de sus declaraciones públicas a aclarar y rebatir algunas de esas percepciones. Por ejemplo, su explicación de la lealtad dinámica, evolutiva, entendida como fidelidad a la propia conciencia, tal como la expresa en los editoriales y comentarios de *Cuadernos para el Diálogo* donde abundan esas respuestas a las críticas de su supuesta traición o deslealtad.

Para la mejor comprensión de la conversión habrá que tener en cuenta los diversos planos en que desarrolla su actividad:

- Como profesor universitario de Filosofía del Derecho, primero en Salamanca (1957-1960) y luego en Madrid; en su actividad universitaria, en el contacto con jóvenes discípulos se va fraguando su evolución intelectual, su nueva concepción de la Filosofía del derecho, desde el iusnaturalismo católico a la concepción humanista de los «derechos del hombre».
- Como ministro cesado pero que mantiene contactos personales e institucionales con el Régimen y con Franco, como miembro del Consejo Nacional del Movimiento, Procurador en Cortes, y miembro del consejo de redacción de la *Revista de Estudios Políticos*; de ahí la importancia y el significado de su dimisión como procurador en 1964, tras su rechazo del proyecto de ley de asociaciones.
- Como militante católico, que, en línea con sus anteriores contactos con *Pax Romana*, participa en las reuniones y congresos internacionales de Apostolado Seglar (2º Congreso en 1957) y en las organizaciones españolas de Acción Católica; miembro activo del Consejo nacional de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP), presidida por

Alberto Martín Artajo, entre 1961 y 1964, y, por delegación de la propia ACNP, miembro de *Pax Romana*, que volverá a presidir en 1966.

– Como coadyuvante en la promoción de una alternativa política católica, demócrata-cristiana, quizá intentando reconstruir puentes rotos en 1945 entre los católicos colaboracionistas de la ACNP y los demócrata-cristianos antifranquistas (Giménez-Fernández y Gil Robles).

Actividades diferentes y en diversos planos y lugares, que guardan, sin embargo, una coherencia y unidad fundamental; y requieren, por tanto, un análisis conjunto y separado a la vez, para reconstruir esta etapa fundamental de su trayectoria personal<sup>3</sup>.

Cronológicamente, dentro de esa década larga, podemos distinguir etapas o hitos principales:

– El trienio 1957-1960, profesor en la Universidad de Salamanca, digiriendo su cese ministerial; relativamente aislado pues no pierde sus contactos en Madrid ni la esperanza de recuperar su proyecto político en el interior del Régimen<sup>4</sup>.

– El trienio 1960-63, ya de nuevo establecido en Madrid, en la Universidad y en los medios católicos y políticos madrileños (miembro activo de ACNP, Procurador en las Cortes, miembro del consejo de redacción de la *Revista de Estudios Políticos*). Ampliando sus contactos internacionales con el mundo católico a través de *Pax Romana*, presidida por Ramon Sugranyes, y participando finalmente como auditor o experto en los trabajos del Concilio, en los primeros borradores de lo que luego será la constitución *Gaudium et Spes*.

– El trienio del Concilio, 1962-65, parece el decisivo en el proceso de conversión: la lectura de la *Pacem in Terris* y la audiencia privada con Juan XXIII en abril de 1963; la aparición del primer número de *Cuadernos para el Diálogo* en octubre de ese mismo año, y, de otro lado, la ruptura simbólica y real con el Régimen que supone su dimisión como Procurador en Cortes. La enfermedad psíquica que sufre en el último trimestre de 1965, que le impide participar en la última sesión del Concilio y asistir a la aprobación de la *Gaudium et Spes*, expresa quizá el carácter hasta cierto punto traumático de esa conversión.

– El trienio 1966-68 marca ya la actividad e iniciativas del converso: como presidente de *Pax Romana*, a partir de finales de 1966, refuerza su relación con Veronese, que visita España en 1967 y 1968; en otro plano, su anterior diálogo posibilista con el interior del Régimen cambia de sentido a partir del referéndum de la Ley Orgánica, en diciembre de 1966; el llamado «Manifiesto de Palamós», redactado en agosto de 1967, marca un giro de la revista *Cuadernos para el Diálogo* hacia posiciones críticas y disidentes, reforzando su diálogo con la oposición antifranquista. La asunción de la presidencia de Izquierda Democrática, en 1969, tras el fallecimiento del líder histórico Giménez Fernández, culmina en este plano

<sup>3</sup> Aquí se plantea un esbozo basado fundamentalmente en algunas pistas e indicios planteados por el propio Ruiz-Giménez y el testimonio de algunos de sus admiradores y colaboradores, además del estudio de Muñoz Soro sobre *Cuadernos para el Diálogo*. Un conjunto, sobre todo, de hipótesis e interrogantes, que exigen una investigación pormenorizada en su archivo personal (depositado en la Universidad Carlos III de Madrid) y en otros archivos de sus amigos y colegas; por tanto se trata de una primera aproximación provisional.

<sup>4</sup> Cf. la correspondencia con Sánchez Bella en Archivo Ruiz-Giménez.



su propia evolución personal hacia una democracia cristiana de izquierdas no confesional, lindante con el socialismo humanista; y, por otro lado, expresa el reconocimiento de su liderazgo por parte de los sectores católicos antifranquistas que no habían dejado de mirar con recelo y cierta desconfianza la trayectoria de Ruiz-Giménez.

### El proceso de reflexión: 1957-1963

En 1956, junto con Dionisio Ridruejo y Pedro Laín, ¿comienza su despegue o disidencia respecto del Régimen? En un artículo retrospectivo sobre las raíces o antecedentes de *Cuadernos para el Diálogo* alude al clima intelectual y «retirado» de la Universidad de Salamanca en el que va madurando su nuevo papel político de «puente», de cauce de diálogo, entre el interior y el exterior del régimen.

En la Universidad de Salamanca coincide con Enrique Tierno, y contacta con jóvenes doctorandos como Raul Morodo y Elías Díaz. En ese ámbito universitario salmantino hasta 1960, y especialmente en su cátedra en la Universidad Complutense de Madrid, va madurando y reinterpretando su iusnaturalismo católico en clave de respeto fundamental a los derechos humanos, a la vez que anima y sostiene la investigación de sus jóvenes discípulos como Elías Díaz y Peces Barba<sup>5</sup>.

En esos años de Salamanca empieza a madurar, según el recuerdo de Ruiz-Giménez, el espíritu y la idea de *Cuadernos para el Diálogo*:

«El afán y la decisión de forjar un cauce para el diálogo entre gentes de distintas creencias religiosas, sociales y políticas, y de diferentes modos de ser... se concibió en Salamanca, hacia el curso académico de 1957 a 1958, y se reafirmó en Roma de 1961 a 1963.»

« (...) en el sosiego de Salamanca... experimenté a fondo la tensión de un examen de conciencia sobre mis deberes personales y revisé el sentido de mi orientación doctrinal, de mis opciones sociales y políticas y de mi modo de acercamiento a las cosas y a los hombres...»

«Así iniciamos unos coloquios públicos sobre problemas contemporáneos, al cobijo de los viejos claustros del convento dominicano de San Esteban... Durante varios meses, en un local de la academia o aula de cultura... un grupo de religiosos jóvenes, de sacerdotes, de estudiantes de Teología y de seglares, discutimos con suficiente libertad sobre los problemas de la Iglesia y del mundo, cuando aún el Concilio estaba sólo en la mente de Dios... Aquellos coloquios fueron una especie de “Cuadernos verbales para el diálogo...”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. breve pero sustancial referencia de Liborio Hierro, «Nota demasiado breve sobre lo que la filosofía del Derecho español debe al profesor Ruiz-Giménez»; de Elías Díaz, «A pesar del iusnaturalismo»; y de Raul Morodo, «De memorias salmantinas: Ruiz-Gimenez, Tierno y el feroz espía Elías Díaz»; todos esos testimonios en *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz-Giménez*. Madrid: Alianza Editorial 1997.

<sup>6</sup> J. Ruiz-Giménez – En el arranque del camino. *Cuadernos para el Diálogo*. V (febrero 1968) 5-8. Publicado en J. Ruiz-Giménez – *El camino hacia la democracia. Escritos en «Cuadernos para el Diálogo» (1963-1976)*. Vol. 1. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985, p. 291-293.

¿Hasta qué punto se puede considerar como antecedente estas conversaciones de Salamanca? ¿O se trata más bien de una reconstrucción a posteriori para dar coherencia y continuidad a la futura evolución de Ruiz-Giménez y la fundación de la Revista?

En todo caso aún no se puede hablar de ruptura con el colaboracionismo; sigue siendo miembro del Consejo Nacional del Movimiento y Procurador en las Cortes por expreso deseo y nombramiento de Franco. Pero se trata cada vez más de un colaboracionismo crítico desde dentro, y abierto al diálogo con el exterior. Una tarea mediadora que ya va a marcar toda su trayectoria posterior<sup>7</sup>.

Seguindo al propio Ruiz Giménez, más decisivo en su proceso de cambio, en esos años, pueden ser sus contactos exteriores con el mundo católico, especialmente en el nuevo contexto que impulsa Juan XXIII. El mismo señala la profunda influencia de sus encíclicas, especialmente la *Pacem in Terris*, y el impacto personal de su audiencia con Juan XXIII en abril de 1963; como si de sus labios recibiera la confirmación de su proyecto político. Poco después de esa audiencia cuaja definitivamente el proyecto de Cuadernos y aparece el primer número en octubre de ese año.

Entre 1957 y 1963 seguramente son fundamentales sus contactos con las organizaciones internacionales católicas y con el presidente y organizador de los Congresos Internacionales de Apostolado Seglar, Vittorio Veronese. Participa activamente en el 2º Congreso Internacional de Apostolado Seglar, en octubre de 1957, en un momento crucial de la evolución de la Acción Católica española (autocrítica del paternalismo social y del exclusivismo; adopción de la ideología y metodología de la Acción Católica especializada). Acompaña y quizá ampara desde fuera, en una discreta distancia, la evolución de la AC española en esos años: de la A.C. parroquial a la especializada; descubrimiento del «compromiso temporal»; asunción de sus consecuencias políticas; oferta de reconciliación.

La AC española desde siempre había sido dirigida desde la elitista Asociación Católica de Propagandistas (ACNP). Pero a partir de 1960 parece progresivamente escapar de ese control. Los temas y las conclusiones de las Jornadas nacionales de la AC española en los años '60 marcan esa evolución mental. ¿Cuál es la relación de Ruiz-Giménez con los dirigentes y consiliarios de la ACE en esos años, del 57 al 66? (Santiago Corral, Pilar Bellosillo, Miguel Benzo) ¿Cómo es su relación con su amigo Martín Artajo, especialmente a partir de su cese como ministro de Exteriores?. Una comparación de las dos trayectorias, especialmente en relación con la vivencia y experiencia del Concilio Vaticano II, podría resultar esclarecedora. En general la recepción del Vaticano II es un test decisivo para valorar y entender muchas trayectorias personales de obispos, clérigos y laicos.

---

<sup>7</sup> Sobre esta etapa de Salamanca, 1957-60, cf. también los testimonios de Elías Díaz, Enrique Tierno y de Raul Morodo, en sus respectivas memorias.

### Ruiz-Giménez en la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y en Pax Romana (1960-1963)

Por otra parte, Ruiz-Giménez, tras unos años de silencio o apartamiento relativo cobra protagonismo activo en la Asociación de Propagandistas (ACNP), como Consejero Nacional en la nueva etapa presidida por su amigo Alberto Martín Artajo. Trata de colaborar con él en la renovación de la Asociación de Propagandistas, haciéndose cargo de un grupo específico «Universitas», dedicado a renovar la presencia de la ACNP en la Universidad, y a estudiar en general los problemas universitarios. Su participación activa en los Congresos y Asambleas de *Pax Romana*, por delegación expresa de la ACNP desde 1961, refuerza y renueva sus proyectos reformadores de la Universidad española, a la vez que le permite seguir de primera mano la implicación de las organizaciones internacionales católicas en la renovación de la Iglesia.

Sus intervenciones abiertamente políticas en 1963 y 1964 tratan de hacer evolucionar la posición de la ACNP en relación con el Régimen<sup>8</sup>. Su conferencia en septiembre de 1963 sobre «Convivencia y libertades públicas», dentro del ciclo dedicado por el Circulo de Estudios de la ACNP de Madrid a la *Pacem in Terris*, plantea abiertamente las orientaciones para la política española que se desprenden de la encíclica. Un año después, en septiembre de 1964, en medio de la polémica sobre el asociacionismo dentro del Movimiento, plantea abiertamente, sin eufemismos, «el problema de los partidos políticos».

En esa década entre la crisis política de 1956 (salida del Ministerio) y la crisis de la ACE de 1966, hay que situar la conversión, más que evolución, de Ruiz Jiménez (y de otras muchas personas y grupos católicos), desde el autoritarismo y el nacionalcatolicismo, a la libertad y los valores democráticos, con una fuerte y dominante componente social. En esa conversión fue fundamental, como el propio Ruiz-Giménez siempre declara, la recepción y lectura política de la *Pacem in Terris*<sup>9</sup>.

Su enfrentamiento en las Cortes franquistas, en 1964, en la discusión de la ley de Asociaciones, coincidiendo con esos procesos eclesiales en Roma y en España aludidos, marca quizá, al menos simbólicamente, su ruptura con el Régimen (su entrevista con Franco para presentarle su dimisión como procurador). En medio

---

<sup>8</sup> Conferencias en ciclos del Circulo de Estudios de Madrid, publicadas en el *Boletín de la ACNP* y recogidas en la antología de sus escritos en *Cuadernos para el Diálogo*. Cf. *Convivencia y libertades públicas*. 5-6 (Feb-Marzo 1964) 5-9: conferencia dentro del ciclo «Los españoles ante la *Pacem in Terris*»; y *El problema de los partidos políticos*. II. 18 (Mar. 65) 7-12. Conferencia dada el 15-09-64.

<sup>9</sup> Entre los numerosos comentarios políticos de la *Pacem in Terris* en España, destaca el libro colectivo *Comentarios civiles a la encíclica «Pacem in terris»*. Madrid: Taurus, 1963, con artículos de Aguilar Navarro, Aranguren, J.A. Carrillo, Díez Alegría, Jiménez Fernández, García Enterría, J.D. Gonzalez Campos, Laín Entralgo, S. Martín Retortillo y F. Sopena.

de tantas presiones y tensiones su crisis psíquica de 1965-66, ¿tiene que ver con esa conversión y ruptura política?

La conversión política de Ruiz Giménez se puede entender mejor comparándola con la de otros personajes del franquismo, más o menos próximos a su trayectoria. Estudiando la correspondencia o las percepciones recíprocas, por ejemplo con Sánchez Bella, Alberto Martín Artajo, con Castiella y su proyecto de libertad religiosa, con Antonio Garrigues y su proyecto de actualización del Concordato, así como sus relaciones con los miembros más cualificados de la ACNP. También sus relaciones con los católicos progresistas que ya habían roto o estaban rompiendo con el franquismo. Y con diversos representantes de la oposición antifranquista.

### La relación exterior: el Concilio y la relación con Veronese

En la evolución personal de Ruiz-Giménez en los años 60, jugó un papel fundamental sus contactos con el exterior, y, en concreto con las organizaciones católicas internacionales. Ya en octubre de 1957, su participación activa en el 2º Congreso internacional de apostolado seglar debió reportarle la posibilidad de reanudar viejos contactos personales y renovar sus ideas sobre el papel y la proyección social y política del apostolado seglar, y en general del catolicismo social y político, en la lucha por la justicia social y los derechos humanos. En el citado Congreso Ruiz-Giménez presidió una de las comisiones y debió participar y «empaparse» del espíritu y las iniciativas relacionadas con el «compromiso temporal» de los cristianos<sup>10</sup>.

Las tareas de los Congresos y las iniciativas de las organizaciones internacionales católicas de apostolado seglar, que han sido consideradas un verdadero anticipo del espíritu y los trabajos del Concilio Vaticano II, recibieron un espaldarazo notable en el breve pontificado de Juan XXIII, y alcanzaron su culminación (y también su «canto del cisne») en el 3º Congreso (en octubre de 1967). Los católicos españoles, y muy especialmente, la AC española participaron en ese movimiento y recibieron en esas instancias internacionales la inspiración y el apoyo para impulsar en España su propio descubrimiento y difusión de la AC «especializada» y del «compromiso temporal», como se puede apreciar en los trabajos de las Jornadas anuales de AC que se celebraron en los años sesenta. Varios dirigentes de la AC

---

<sup>10</sup> El tema genérico del 2º Congreso internacional de apostolado seglar fue «Los seglares en la crisis del mundo moderno: responsabilidades y formación». Se estructuró en tres niveles: uno, de carácter doctrinal sobre los «Fundamentos teológicos del apostolado de los seglares»; un segundo nivel de análisis de «El mundo de hoy y responsabilidades de los seglares» (en el fondo una llamada al compromiso); y un tercer nivel sobre «La formación de base para el apostolado de los seglares» (con especial referencia al método de la AC especializada, la Revisión de Vida). Es significativo que el *Boletín de la ACNP* publicara muchas de las ponencias y conclusiones presentados en el Congreso.

española, comenzando por la presidenta de las Mujeres, Pilar Bellosillo, cobraron un protagonismo principal en el seno de las organizaciones internacionales, lo que explica su presencia en el III Congreso internacional de apostolado seglar, ya en 1967, precisamente cuando muchos de esos dirigentes habían sido desplazados por la Jerarquía española<sup>11</sup>.

La estrecha correspondencia de Ruiz-Giménez con el presidente de los congresos internacionales, el italiano Vittorio Veronese, es uno de los mejores exponentes de esa influencia<sup>12</sup>. Ruiz-Giménez se revela en esa correspondencia como uno de los receptores principales de esa influencia, y un puente o mediador fundamental entre el contexto católico europeo e italiano y el español. La antigua relación de Veronese con Ruiz Giménez, seguramente en los años 40', reanudada con motivo del 2º Congreso internacional, se fue intensificando en los años del Concilio, y especialmente en los primeros del postconcilio, cuando Ruiz-Giménez, tras superar su crisis psicológica, fue nombrado presidente de *Pax Romana*. La correspondencia postal se vio reforzada en esos años por contactos personales y encuentros en Roma (sesiones del Concilio) y en otras reuniones de *Pax Romana*, presidida por el catalán Ramón Sugranyes, a partir de 1961.

La correspondencia de Veronese con Ruiz-Giménez revela el estrecho seguimiento de la situación española: los primeros pasos de *Cuadernos para el Diálogo*, la enfermedad de Ruiz-Giménez que le impide asistir a la última sesión del Concilio, la crisis de la AC española, y, en general, las expectativas que suscita una cierta oportunidad para la democracia cristiana en España. A lo largo de 1964 la correspondencia con Veronese revela su seguimiento de *Cuadernos para el Diálogo*, en cuya revista le promete colaborar, y las vicisitudes personales del propio Ruiz-Giménez. Le felicita por su intervención pública en las Cortes en relación con el proyecto de Asociaciones; intervención polémica que le llevó al conflicto violento con Fuego y a presentar a Franco su renuncia como Procurador en las Cortes.

En 1964 y 1965 la relación de Ruiz-Giménez con Veronese se refuerza seguramente por su participación conjunta en los trabajos preparatorios del esquema XIII del Vaticano II, la futura *Gaudium et Spes*. Una relación alimentada por encuentros romanos que se interrumpen en el otoño de 1965 por la enfermedad que impide a Ruiz-Giménez acudir a la última sesión del Concilio (incluida la aprobación de la GS). En ese momento se expresa en la correspondencia con Ruiz-Giménez y con su mujer, Mercedes, la amistad que les une. Veronese muestra su preocupación y su apoyo y busca caminos para sacar a Ruiz-Giménez de la postración. El

<sup>11</sup> Sobre la evolución de la ACE en esos años y la crisis de 1966-68, cf. F. Montero – *La AC y el franquismo. Auge y crisis de la AC especializada*. Madrid: UNED, 2000; y la biografía de Pilar Bellosillo a cargo de Mary Salas y Teresa Rodríguez de Lecea – *Pilar Bellosillo. Nueva imagen de la mujer en la Iglesia*. Madrid: Federación de Movimientos de ACE, 2004.

<sup>12</sup> La correspondencia de Ruiz-Giménez con Veronese se encuentra depositada en el archivo de la Fundación Sturzo (Roma), fondo Veronese.

nombramiento de Ruiz-Giménez como presidente de *Pax Romana* seguramente contribuye a recuperarle. La relación con Veronese y con la actividad católica internacional, en el contexto del postconcilio, refuerza su protagonismo en el plano del catolicismo nacional, alentando las iniciativas renovadoras, haciendo de puente entre las instancias internacionales y la renovación del catolicismo español. En ese sentido seguramente juega un papel fundamental en la presencia en el III Congreso Internacional de apostolado seglar (octubre 1967) de una representación española oficiosa, reclamada por las organizaciones internacionales, compuesta por los dirigentes que habían sido cuestionados por la Jerarquía española en el conflicto de 1966 (la llamada crisis de la ACE)

En 1967 y 1968 Ruiz-Giménez hace de intermediario para sendos viajes de Veronese a España, que le permiten conocer de cerca la situación crítica del apostolado seglar y del catolicismo español: da conferencias en Madrid en el Colegio Mayor Aquinas, y en el Instituto León XIII, en la delegación de *Justicia y Paz* en Barcelona, y en la Semana Social de Valladolid (1968). El cuaderno de notas y la agenda personal de Veronese revela la relevancia y la extensión de sus contactos con un catolicismo español comprometido con la renovación política, crítica con la pervivencia del Régimen autoritario.

### La primera trayectoria de *Cuadernos para el Diálogo*<sup>13</sup>

Retrospectivamente, como hemos visto, Ruiz-Giménez remonta la idea y el proyecto original de una revista dedicada a fomentar el diálogo a unas conversaciones en el convento dominico de San Esteban de Salamanca en el curso 1957-58. Un editorial en forma de balance publicado en *Cuadernos*, en 1968, hace esta referencia explícita que reitera el propio Ruiz-Giménez en su entrevista de 1983. Pero quizá, una vez más, se trata de una reconstrucción un poco forzada de los hechos. El proyecto de la revista y las primeras solicitudes formales de autorización son de 1962, al comienzo del ministerio de Fraga. Finalmente, el nacimiento de *Cuadernos para el Diálogo*, aunque alentado desde unos años antes, parece responder a un impulso muy directo tras la audiencia de Juan XXIII con Ruiz Giménez.

*Cuadernos* va a nacer y pervivir, aún con las censuras, especialmente en esos primeros años, bajo la tolerancia semilegal que el Régimen, personalmente Franco (¿) o antiguos colaboradores y amigos como el ministro Fraga, dispensan al fundador. Un trato privilegiado que no excluye los expedientes de censura, antes y especialmente después de la ley de prensa de 1966; en un clima, por otra parte, relativamente abierto a la discusión sobre la institucionalización, que el propio

<sup>13</sup> Para la caracterización de etapas y tendencias dentro de *Cuadernos*, cf. J Muñoz Soro – *Cuadernos para el Diálogo* (1963-1976)...

Régimen o algunos sectores (Castiella, Fraga) propician, bien por convicción o por favorecer una imagen exterior. Este clima «tolerante» por lo menos llega hasta el referéndum de la Ley Orgánica, o como mucho hasta el estado de excepción de enero de 1969.

La trayectoria de Ruiz-Giménez y de *Cuadernos* son paralelas, especialmente en los primeros años. Quizá progresivamente va pesando más la nueva generación prosocialista, algunos discípulos del propio Ruiz-Giménez, y menos el fundador. ¿Se trata de una evolución compartida por el fundador, o más bien tolerada sobre la base de un respeto a la autonomía del proyecto? Habría que distinguir etapas en la vida de la Revista, hasta cierto punto paralelas con la del propio Ruiz-Giménez: los años del Concilio, marcados por la raíz ético-religiosa de los documentos conciliares, y sobre todo por el espíritu de diálogo que preside la dinámica conciliar. En esos primeros años *Cuadernos* parece apoyar y legitimar toda su apuesta política en esas directrices vaticanas, frente a la reticencia católica de sectores del Régimen, resistentes a esa dinámica, y dispuestos a interpretar a su favor cualquier señal o advertencia vaticana, sobre los riesgos de esa evolución. Ya durante el Concilio, pero especialmente en el inmediato postconcilio (66-70) se desata una verdadera batalla, en el conjunto de la Iglesia, pero en concreto en la Iglesia española, sobre la interpretación y aplicación de la doctrina conciliar. Ruiz Jiménez y *Cuadernos* son activos partícipes en esa batalla.

La dinámica interna del Régimen marca también esa evolución: los años fundacionales de la revista, en el clima de discusión interna sobre la institucionalización y el futuro del postfranquismo (diálogo posibilista con el interior del Régimen?); la nueva etapa que inaugura la libertad de prensa de 1966, quizá más perjudicial que beneficiosa para *Cuadernos* en tanto que menos tolerante con su fundador, en la medida en que éste tiende más a la descalificación crítica. El llamado «Manifiesto de Palamós» (verano de 1967) marca un hito en la trayectoria política de Ruiz-Giménez y de la revista. Coincide con el momento culminante de la crisis de la ACE, cuya relevancia política no se puede olvidar. La institucionalización del régimen (referéndum de la Ley Orgánica) y su legitimación episcopal con la doctrina del Concilio, marcan una ruptura política profunda en la Iglesia y en el catolicismo: la divisoria más clara entre la colaboración y el antifranquismo. Se constata la imposibilidad de una evolución interna desde dentro, al mismo tiempo que el diálogo ahora tiende a ser mayor y más explícito con el marxismo. En la mesa redonda del n.º 100 de la Revista (enero 1972) los amigos contertulios critican a la revista esa excesiva polarización en el tema del diálogo cristiano-marxista. Pero, como se replica por los fundadores, era el tema de actualidad candente en la militancia católica que representaba la revista, y en torno al cual se libraba la legitimación o no del régimen.

La crisis gubernamental de 1969, con la salida de los «aperturistas» (Castiella, Fraga) y la consolidación de la modernización tecnocrática provoca la radicaliza-

ción progresiva de la militancia católica en una dirección antifranquista y marxista. También en esos años finales del Régimen Ruiz-Giménez adopta una posición más activa desde la plataforma cívico-religiosa de *Justicia y Paz*, mientras por su parte la Jerarquía eclesiástica (el taranconismo) asume una posición abiertamente crítica en la Asamblea Conjunta (septiembre 1971) y en el documento Iglesia y Comunidad Política (1973).

### **Ruiz-Giménez y la Democracia Cristiana**

Paralelamente, en esa segunda mitad de los sesenta, Ruiz-Giménez se embarca en la construcción de una alternativa política demócrata-cristiana, en connivencia y rivalidad con los otros líderes históricos (Gil Robles, Jiménez Fernández). Precisamente las reticencias de éstos respecto al viejo colaboracionismo de Ruiz-Giménez, lastran la credibilidad de su nuevo liderazgo; que se sigue viendo aún demasiado respetuoso con el régimen, como confiando en una evolución desde dentro. En esos años, tan decisivos y acelerados, ¿alientan Ruiz-Giménez y algunos dirigentes de la AC española la posibilidad de una alternativa demócrata-cristiana, a la italiana, sobre la base de los cuadros y militantes de la nueva AC especializada? La rápida evolución de los militantes más comprometidos hacia el marxismo, doctrinal y práctico, y la propia reflexión del Vaticano II sobre la «autonomía de lo temporal» y el consiguiente cuestionamiento de las opciones confesionales, parecen anular esa posibilidad y explicar su fracaso posterior. Tanto en el plano sindical como en el político las organizaciones católicas impulsan el aconfesionalismo y la pluralidad de los compromisos; y en todo caso marcan una orientación predominantemente socialista (humanista) más que demócrata-cristiana. Están anticipando, alentando, quizá sin saberlo, el éxito futuro de la socialdemocracia en España.

### **Conclusión**

Volviendo al planteamiento inicial pensamos que la década 1956-66, con todas las precauciones de una hipótesis provisional que ha de ser aún analizada y documentada, fue crucial en el proceso de «conversión» de Ruiz-Giménez a los valores democráticos. La conversión de Ruiz-Giménez, del colaboracionismo con el Régimen franquista a la disidencia crítica y la colaboración con la oposición es muy representativa de la evolución de otros muchos católicos españoles y de la propia Iglesia institucional; un lento proceso de «despegue», primero de la «base» (1956-66) y luego de la Jerarquía (1970-75), que es la principal aportación de la Iglesia y del catolicismo español a la Transición política. El papel de Ruiz-Giménez



en ese proceso pretransicional y en los momentos claves de la transición política, es el de mediador, de puente, dentro y fuera del Régimen, dentro y fuera de la Iglesia. Es su peculiar posición en el interior de la Iglesia española y universal (en la ACNP, en Pax Romana), y su relación personal e institucional con el régimen franquista lo que le permite ejercer ese papel mediador. La eficacia de esa labor mediadora en la construcción de lo que un sociólogo llama «la instauración de una comunidad moral de todos los españoles» es quizá también la clave que explica el fracaso de su proyecto político más específico, la democracia cristiana:

«La acción de Ruiz-Giménez – dice el citado sociólogo – ha tenido trascendencia política. Esta trascendencia sólo es apreciable a largo plazo en el marco político de la transición a la democracia. Su eficacia, mas que en el terreno de la política inmediata, se ejerce en el terreno ético y prepolítico de la instauración de una comunidad moral de todos los españoles. La posibilidad de instauración de tal comunidad ha dependido de un fenómeno religioso: el tránsito del nacionalcatolicismo a la religión difusa. Precisamente por su carácter acentuadamente religioso, la acción pública de Ruiz-Giménez ha contribuido a la constitución de una comunidad moral de los españoles. Paradójicamente, este carácter religioso está en la raíz de su éxito como configurador de una comunidad moral, y de su fracaso como líder de una determinada agrupación política.»<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Javier Martínez Cortés – El factor religioso y la política de Ruiz-Giménez. In J. Ruiz-Gimenez – *El camino hacia la democracia. Escritos en «Cuadernos para el Diálogo» (1963-1976)*. Vol. II, p. 361-396.



---

## HERRERA ORIA, PERIODISTA, POLÍTICO Y DIRIGENTE DE LA ACCIÓN CATÓLICA (1930-1934)\*

CRISTÓBAL ROBLES MUÑOZ

«...Hay que trabajar y trabajar firme y yo vengo a deciros algo de lo que hay que hacer...Estábamos los católicos españoles dormidos para la lucha política; y es menester que despertemos e iniciemos una reconquista lenta, difícil, llena de sudores y fatigas, pero necesaria e imprescindible, impuesta por Dios.

Consagrar la vida a esa lucha representa tanta o más abnegación que caer en el campo de batalla. Si a los católicos militantes preguntarais al final de la jornada si llevan en su cuerpo heridas dolorosas y cruentas, ellos, los luchadores del libro, de la tribuna y del periódico, os contestarían que es en el alma donde se llevan las huellas dolorosas, las llagas crudísimas de mucha privaciones, de muchos sinsabores y de amarguras, de muy tristes desengaños.»<sup>1</sup>

Nace en Santander el 19 diciembre 1886. Fue el número trece de quince hermanos. Estudió bachillerato con los jesuitas, en el colegio de San José de Valladolid. Inicia los estudios de derecho en la Universidad. Los termina en Deusto (Vizcaya) una institución universitaria de la Compañía de Jesús. En 1909 era doctor en derecho.

---

\* Este trabajo se ha hecho en el marco del proyecto de investigación HAR2008-01002: «España y la Santa Sede en la Europa de entreguerras. Una perspectiva comparada (1930-1939)», Ministerio de Ciencia e Innovación. Secretaría de Estado de Universidades.

<sup>1</sup> Ángel Herrera – Lo que hay que hacer: Discurso en el teatro Cervantes. Sevilla (20 de diciembre de 1909). In *Obras Completas V/1. Discursos y Conferencias*. Madrid: BAC 659, p. 14-15. Un ejemplo de este catolicismo militante, que invita a la acción, al trabajo, a no lamentarse, sino a luchar, a no usar las mismas actitudes que los adversarios, pero si el mismo empeño en ser eficaces fue Manuel Isaías Abúndio da Silva. En 1908 publicó en Porto su obra *O dever presente*. Su apertura a los «homens de orden» es idéntica a la que mantendrá Ángel Herrera en 1933-1935. Lo refleja, y muy bien hasta en el título, el estudio sobre él, Antonio Matos Ferreira – *Un militante católico diante da crise nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2007. En 1909 apareció un folleto, *Um brado patriótico: deveres sociais dos católicos*, editado por la Liga de Acção Social Christã. Estaba en esta urgencia del actuar hacerlo organizadamente y de no omitirlo, porque se trataba de un deber de conciencia. Cf. Antonio Matos Ferreira – As aparições de Fátima: o evento e o contexto local e nacional. In *Santuário de Fátima. Congresso Intenacional Fátima para o Século XXI*. Fátima: Santuário de Fátima, 2008, p. 42-47.

El 4 de noviembre de 1908, Ángel Herrera, funcionario excedente del ministerio de Hacienda, está en el grupo fundacional de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. En esta iniciativa están el P. Ángel Ayala y el nuncio Antonio Vico.

En la cuaresma de 1909 Ángel Herrera y los primeros propagandistas comenzaron sus conferencias públicas. El 3 de diciembre de 1909, fiesta de San Francisco Javier, Vico impuso la insignia de la ACNP a dieciocho primeros propagandistas. Inmediatamente iniciaron una gira por Andalucía.

Su presencia pública como católicos independientes de los partidos hizo que los integristas los miraran con recelo y los partidos dinásticos temieran que fueran uno nuevo, que frenara la aproximación de los católicos al conservador. Para los propagandistas, Ángel Herrera ha representado el «espíritu de la Asociación». No es poco. Ese espíritu más que los recursos, la personalidad de un líder o el número de socios ha sido lo fundamental en ella.

La ACNP era una organización laical, independiente de la Jerarquía, promotora de la presencia de los católicos en la vida pública y con una mirada positiva sobre la realidad, lejos del catastrofismo tan extendido esos años entre los católicos españoles.

Ángel Herrera se preocupó siempre por la formación de las personas. Decía de Pablo Iglesias con admiración en 1931: ha formado hombres, por eso ha cambiado España. La formación tenía efectos multiplicadores. Eso significa «minorías selectas»: el inicio de la red formativa, partiendo de un grupo a quien puede atenderse personalmente.

Inicia su trabajo como director de *El Debate* en noviembre de 1911. El 29 de junio, junto con José María Urquijo y Domingo Epalza, decidieron ponerlo en marcha. Sería un diario similar a *La Gaceta del Norte* editada en Bilbao. *El Debate* fue a más en calidad y difusión. Llegó a tirar 200000 ejemplares durante la República<sup>2</sup>.

Fundo Ángel Herrera *Acción Popular* el 29 de abril de 1931. Fracasó en las elecciones de junio. El partido será el núcleo de una fuerza nacional, que vertebraría la CEDA en 1933 y obtendría un éxito en las elecciones de noviembre de ese año.

Dejó *El Debate* para ser el presidente de la Junta Central de la Acción Católica Española el 10 de febrero de 1933.

Dimitió de la presidencia de la ACNP el 8 de septiembre de 1935. El 10 de mayo 1936 inició los estudios eclesiásticos en Fribourg (Suiza). Fue ordenado presbítero en 1940. Se rodeó de un grupo de sacerdotes. Los reunió en una residencia

<sup>2</sup> Ángel Herrera expresó el propósito del periódico en su segunda etapa: Abanderas desplegadas y alta la visera. *El Debate* (1 de noviembre de 1911), recogido en *Obras Completas del Card. Ángel Herrera Oria II, Estudios Prólogos, Artículos, Memorias*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p. 359-361. Volvió sobre ello, al cumplirse los 25 años: Ideario político de «*El Debate*» (18 de julio de 1936). *Obras Completas del Card. Ángel Herrera Oria II...*, p. 381-389. Recordó la historia del diario y su papel en él, en una entrevista publicada en *La Vanguardia*, de Barcelona, el 1 agosto 1968, p. 468.

que comenzó a funcionar en enero de 1946. Abrió una escuela de aprendices. Formó grupos de jóvenes, con quienes discutía un hecho y les hacía debatir y reflexionar sobre él.

Fue consagrado en Santander obispo de Málaga el 30 de junio de 1947 y creado cardenal por Pablo VI el 22 de febrero de 1965. Se le aceptó la dimisión como obispo en septiembre de 1966. Murió en Madrid el 28 de julio de 1968.

Han dicho que no amaba las instituciones. Le importaba sobre todo formar personas. Con los años se hizo más exigente.

Cuando comenzó a no entender lo que pasaba a su alrededor, exhortó a sus amigos a extremar «la comprensión, la tolerancia y la benevolencia».<sup>3</sup>

### Un periódico, un estilo, un espíritu

El 7 de abril de 1927 visitó por primera vez Federico Tedeschini, nuncio en Madrid, las instalaciones de *El Debate*. Ángel Herrera pronunció unas palabras de bienvenida. El periódico era una empresa donde todos estaban animados por el espíritu cristiano. Sus fines: «haber procurado servir constantemente de instrumento de relación entre los deseos, las palabras, las amonestaciones del Santo Padre y los católicos españoles, por una parte, y haber cooperado, por otra, a la obra magna de la organización de la Acción Católica».

Ángel Herrera identifica este segundo fin con el resurgir, que, dice, está viviendo España, por haber vuelto a su auténtica fuente de sus energías: la tradición. Eso significa recuperar la unidad espiritual, cristiana y católica. Es un proceso que opera de manera «suave, lenta, natural, espontánea, surgiendo de las entrañas mismas de nuestra nación». Y eso es más que obra de las generaciones presentes, algo que brota «al conjuro de la voz de la tradición cada día más autorizada entre nosotros».

Se cumplirá la promesa de «una expansión pacífica, cristiana, apostólica, como han sido las empresas españolas más gloriosas en los tiempos pasados».

Tedeschini, en su respuesta se sitúa en otra clave: la modernidad. La identifica con el deseo de hacer en todo lo mejor posible, en buscar la perfección, en trabajar con orden, reflexivamente, sin improvisaciones. *El Debate* «sabe decir la palabra y la idea justa y equilibrada».

El secreto es que, en el periódico, se trabaja con vocación. Hay conciencia de tener una misión, un ministerio, un sacerdocio, un don recibido que exige

---

<sup>3</sup> Hay dos biografías sobre Ángel Herrera: José Sánchez Jiménez – *El Cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986. Se inicia en 1940. Tiene 20 apéndices documentales; e José María García Escudero – *De periodista a Cardenal: vida de Ángel Herrera*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

fidelidad. El norte de *El Debate* es la Iglesia. Tedeschini señala estos puntos: conocer la Iglesia, ser fiel a ella, obedecerla, tenerle afecto, cooperar con ella y difundir sus mensajes y sus enseñanzas. A eso añade el diario su honradez, su dignidad y su independencia respecto a toda autoridad, a toda fuerza, a todo influjo, a todo negocio. Su director y sus redactores quedan así libres ante su conciencia y ante Dios.

*El Debate* es el periódico de los católicos, especialmente en Madrid. Servía a Dios, a la Patria, a la cultura, a la acción social y a todo lo que es de interés para un «periódico sin tacha». Deseaba que fuera portador de buenas noticias, que llenara su función con todos los prestigios de la cultura y del progreso y la realizara con tesón y sin echarse atrás ante el sufrimiento, que acompaña toda obra de Dios<sup>4</sup>.

Unos meses más tarde, el 24 de mayo de 1928, recordaba Ángel Herrera: «no podemos perder nunca de vista que somos hombres de acción, hemos de ordenar todos nuestros estudios a orientar y facilitar la acción práctica».

Era la metodología formativa de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. En su Círculo de Estudios todos pueden aportar al esfuerzo de los otros y aprovechar el de estos. Hay que medir el camino hecho en un curso desde los plazos con que se cuenta la vida de las asociaciones y de los pueblos.

No es una «obra de puro intelectualismo. No es un trabajo de laboratorio. Es empresa de política práctica, aunque no descendamos hoy... al campo de la contienda partidista del día».

El Círculo forja un mismo pensar, un mismo querer y un mismo obrar, que es el secreto de la labor fecunda de la Asociación. «Esta deliberación intelectual, sin pasión, sin precipitaciones, en un ambiente crítico y elevado; esta coincidencia elaborada en común; esta íntima compenetración espiritual que nace de la unión cordial para vencer los obstáculos, que nos impiden adquirir la verdad, cuya conquista honradamente perseguimos, contribuirá a formar en nosotros “un solo corazón y una sola alma”».<sup>5</sup>

El 14 de noviembre de 1928 Tedeschini informó de Ángel Herrera y de sus propagandistas a la Santa Sede. Herrera es una persona de piedad profunda, de sentido sobrenatural, fundada en que la fidelidad al Señor hace fecundas las obras que se emprenden.

Un grupo de propagandistas, secretamente, había formado la Asociación San Pablo. Tras un año de prueba, hacían voto anual de apostolado. Se consagraban a la Acción Católica. El voto de apostolado abraza la defensa de la Iglesia y la salvación de las almas, con los medios propios de la Asociación. El voto de castidad puede ser perfecto o según el propio estado. El de obediencia supone la aceptación o

<sup>4</sup> El nuncio de Su Santidad visita «El Debate». *El Debate* (8 de abril de 1927), p. 1-2.

<sup>5</sup> Ángel Herrera – Patriotismo y nacionalismo (24 de mayo de 1931). *Obras Selectas de Mons. Ángel Herrera*. Col. Biblioteca de Autores Cristianos. N.º 233. Madrid: La Editorial Católica, 1963, p. 75 y 83.

renuncia a cargos públicos según las indicaciones del Director. Juraban «por estos santos evangelio no revelar la existencia de la Sociedad San Pablo, ni nada que se refiera a ella». El presidente se renueva cada tres años.

Hacían una hora de oración diaria, misa, comunión frecuente, rosario, lectura espiritual, examen, confesión semanal, retiro mensual y ejercicios espirituales cada año. La Asociación San Pablo tendrá directores espirituales propios. Cada socio elegirá el suyo. Pietro Gasparri, Secretario de Estado pidió que se cuidaran de no convertir la Sociedad en una Congregación religiosa, porque eso, según las normas canónicas, los pondría en desacuerdo con lo que es la Acción Católica. En cuanto al secreto, este no debe existir respecto al obispo. Preguntó ante quién se hacía el juramento<sup>6</sup>.

El 30 de noviembre, Tedeschini planteó a Ángel Herrera tres preguntas. Le respondió inmediatamente. Desde su fundación en 1908, la Acción Católica y la vida de piedad de sus miembros fueron objetivos de la ACNP. La idea de la Asociación San Pablo se remonta a 1922. Habían intensificado el discernimiento, con un retiro semanal, el curso 1926-1927. El 8 de septiembre de 1927, acabados los ejercicios en Loyola, hicieron los votos y el juramento seis propagandistas. Se les incorporó otro el 30 de noviembre. Los renovaron el 8 de septiembre de 1928 y los hicieron por primera vez dos seglares y un sacerdote. Todos son propagandistas. El 30 de septiembre, en la Trapa de Venta de Baños, se aprobaron los estatutos. Fueron nombrados consultores o directores espirituales, los jesuitas P. Morán, rector del Seminario Pontificio de Comillas, y Ángel Ayala, fundador de la ACNP. Ninguno de los dos interviene en el gobierno de la Asociación.

Los Estatutos fueron redactados por el jesuita Ángel Ayala, discutidos y aprobados en la reunión de ese mismo día. El cardenal primado los aprobó. Aconsejó el secreto y habló de la conveniencia de unir a la Iglesia estatutariamente la Obra. Por eso sugirió la necesidad de Director o Moderador Eclesiástico.

La sección San Pablo aspira a ser la levadura dentro de la ACNP. Cada miembro vive en su casa. Piden a Dios que les muestre las etapas que deben seguir en ese camino. Solo comunicaron su existencia al nuncio y al cardenal primado. Por tratarse de una obra nacional, creyeron que bastaba con eso. El juramento se prestó ante el presidente de la sección.

Estando en experimento, aceptaron a un seglar al frente de una obra espiritual, habiendo en ella sacerdotes. El propagandista, al recibir la insignia, promete defender a la Iglesia en la vida pública y ajustar su actuación en ella con las normas de la Santa Sede. Esta promesa se hace ante un obispo<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Reservado 3552 Tedeschini-Pietro Gasparri y respuesta (14 y 24 noviembre de 1928) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 881, Fasc. I, Fls. 262-263 y 253.

<sup>7</sup> Ángel Herrera-Tedeschini (1 diciembre) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 881, Fasc. I, p. 257-261. La información del Nuncio al Secretario de Estado, 3623 (4 diciembre) en p. 256. Copia de los Estatutos de la Sección en p. 287-288.

## Los de hoy son tiempos fecundos

La crisis de carlistas y conservadores planteaba, desde 1909, la necesidad de una fuerza política frente a la conjunción republicano-socialista. Tendría que enlazar tradición y progreso, recogiendo de aquella lo vital y fecundo y afirmando que los tiempos presentes son «magníficos». España entraba en una etapa de progreso material, social y político.

Hasta 1927 las propuestas que buscaban el apoyo de esa masa, amante del ayer y que mira hacia adelante venían de organizaciones efímeras. Así sucedió en las campañas contra las leyes de Canalejas y la legislación de Romanones (1910-1913). La primera de todas esas organizaciones fueron las Juntas Nacionales, dirigidas por la de Vizcaya. Vinieron después, el maurismo, el partido tradicionalista de Vázquez de Mella y el Partido Social Popular. Su fracaso fue aparente. Esos intentos maduraron la conciencia de esos sectores sociales.

El resultado, la Dictadura de Primo de Rivera, preparada por la derecha que asistió a Primo de Rivera. Con ella se preparaba el día en que pudiera gobernar «con decoro». Sería el período abierto en septiembre de 1923 una «etapa feliz» en el proceso de organización de la derecha<sup>8</sup>.

En la historia centenaria de la derecha, un «episodio glorioso» fueron las guerras carlistas. Al enjuiciarlas habría que dejar a un lado los estragos materiales, «los sufrimientos, las crueldades y los crímenes». Para valorarlas, era preciso mirar los móviles, que exigen a los hombres sacrificios. El de los carlistas fue cumplir su deber con la fe y con la patria<sup>9</sup>.

No le faltaba lucidez a quienes condenaban esa perversión del liberalismo, que es el jacobinismo revolucionario. La fuerza se convierte en fuente de derecho. Las decisiones de los que dominan el poder, en expresión de la razón. Todo debe someterse a esa soberanía. Es una tragedia que el totalitarismo se simule como razón y que el poder se imponga como expresión de la verdad y manipule a las masas mediante la propaganda política.

El conservadurismo optimista de los católicos independientes les llevó a aceptar el horizonte abierto tras la caída de Primo de Rivera. Todo el sentimiento civil de España habría de ponerse en pie y con toda urgencia. Que «el pensamiento, la cultura, la riqueza y las manos inermes de los españoles recobren, con el señorío de los negocios públicos, su propia dignidad; que la nación sea de todos y no de algunos; que en lugar de encender nuevos predicamentos ofensivos o nuevos enfrentamientos fraticidas se respete el sentir nacional, libre de privilegios

---

<sup>8</sup> Anunciaba como el principal logro de la Asamblea Nacional, convocada por Primo de Rivera, el que de ella saliera «el Estado mayor» político de las huestes de la derecha. El pasado y el porvenir de las derechas. *El Debate* (29 de septiembre de 1927).

<sup>9</sup> Las guerras carlistas. *El Debate* (5 de mayo de 1928).



y tiranías. Unas elecciones sinceras, rabiosamente sinceras, sin estorbos en las alturas, ni espasmos anárquicos en el llano, pueden restituir a España el mando de sí misma y acabar con los poderes subrepticios y con las extravasaciones de los legítimos»<sup>10</sup>.

Nada valía ya la vieja receta del turno entre los partidos dinásticos, modelo seguido desde 1885. La convivencia exigía coaliciones, viables con una comprensión más profunda, un horizonte ideológico más amplio, un respeto grande a las opiniones ajenas, una educación cívica elevada. Sin eso, no cabía siquiera una unión, circunstancial, y «no se podrá constituir un Gobierno estable»<sup>11</sup>.

Si a todos conviene la vida política al aire libre, mucho más a las fuerzas conservadoras y de orden. Un régimen excesivamente severo fomenta la revuelta<sup>12</sup>. Hay que aceptar los gobiernos de hecho, aunque sean ilegítimos en su origen. «De hecho» significa que estén consolidados, es decir, según el cardenal Lavignerie, arzobispo de Argel, que se hallen afirmadas la voluntad de un pueblo y la forma de un Gobierno. Es lo que exige la doctrina de León XIII. Por tanto la obligación de aceptar un gobierno no nace de un hecho consumado, sino de la convicción de que al nuevo gobierno está vinculada la unidad moral, antes perdida, y la paz pública, los dos bienes más valiosos de la sociedad.

El canciller alemán Bismarck hizo una política «de franca y directa persecución contra la constitución esencial de la Iglesia». Los católicos no respondieron con una rebeldía abierta. Acataron la autoridad constituida, pero no las leyes injustas. Acatar el poder, pero no la legislación, decía León XIII. No logró Bismarck colocar al *Zentrum* fuera de la legalidad. Se mantuvieron en ella tras la derrota alemana en 1918. Hasta 1930 el partido católico fue el eje de la política alemana.

En cambio el legitimismo francés, que Menéndez Pelayo calificó como «teocrático, feudal y andastesco», no siguió esta orientación. Si lo hubiera hecho, quizás los enemigos de la Iglesia no habrían forjado la «*union sacrée*», la República no se habría identificado con el anticlericalismo, la Iglesia no habría aparecido como enemigo de una República que los franceses acataban. La presencia de un partido semejante al *Zentrum* alemán habría dado otro tono a la Asamblea Nacional francesa. En 1930 no les quedaba más camino que el señalado por León XIII en 1892.

La aceptación de los poderes constituidos, nada tiene que ver con la teoría de los hechos consumados. Dimana de una «necesidad social»<sup>13</sup>. Mira el beneficio de

<sup>10</sup> Escrito con motivo de la consulta de Primo de Rivera al ejército: Ángel Ossorio y Gallardo – *Mis memorias*, Madrid: Tebas, 1975, p. 140.

<sup>11</sup> La lección de Inglaterra. *El Debate* (8 de junio de 1930).

<sup>12</sup> «Es un principio de la filosofía tradicional, y en Santo Tomás podemos encontrarlo, que contra la sedición no hay mejor arma que la ampliación de la libertad política y la participación de muchos en el gobierno». Lo del día. El Discurso de Goicoechea. *El Debate* (20 de julio de 1930).

<sup>13</sup> La sumisión a los poderes de hecho. *El Debate* (7 de enero de 1931).

los pueblos, no al de los gobernantes<sup>14</sup>. En 1930, como en los tiempos de la *Inter Catholicos Hispaniae*, había que aceptarlos y usar los cauces legales.<sup>15</sup> Ese fue el horizonte de León XIII desde 1890<sup>16</sup>. En 1918 aceptó el *Zentrum* la República de Weimar. Estaba en juego la supervivencia del pueblo alemán como nación<sup>17</sup>.

Muy pronto seguirían esa vía Ángel Herrera y *El Debate*. En su editorial del 15 de abril aceptaba la República. Herrera y los suyos estaban preparados<sup>18</sup>. Respetarían la ley. Mantenían sus convicciones: monarquía constitucional y parlamentaria, libertad, orden y derecho<sup>19</sup>.

En sus círculos del curso 1929-1930 se estudiaron estos dos temas: «Autoridad», y «León XIII y Francia». Y en el curso 1930-1931, «Democracia»<sup>20</sup>.

El 20 de abril, el obispo de Vitoria acudió a visitar al gobernador civil de Álava. «Nuestra actitud en este punto no puede ser más franca y sincera». Era la de toda la Iglesia, que siempre había enseñado que, sin obediencia a la autoridad civil no subsiste la sociedad. «Nos tendrán siempre a su lado como ínfimos, pero decididos colaboradores de la ardua empresa que han de llevar a efecto»<sup>21</sup>. Había

<sup>14</sup> Ángel Herrera – Principio de la política cristiana según León XIII y El acatamiento al poder constituido (11 de junio de 1930 y 21 de diciembre de 1931). *Obras Selectas de Mons. Ángel Herrera*, p. 11-24 y 25-28. El primero está recogido también en *Obras Completas V (1). Discursos y Conferencias*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 328-343.

<sup>15</sup> Esta carta de Pío X a José María Salvador y Barrera, obispo de Madrid, febrero 1906, a instancias del P. Luis Martín, prepósito general de la Compañía de Jesús, preocupado por las divisiones que había entre los jesuitas y que comenzaban a manifestarse públicamente. Andrés Martínez Esteban – *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)*. Madrid: Facultad de Teología San Dámaso, 2006, p. 350-381.

<sup>16</sup> Los católicos y el orden material. *El Debate* (28 de diciembre de 1930), p. 1.

<sup>17</sup> Un caso práctico de sumisión al poder. *El Debate* (15 de enero de 1931), p. 1.

<sup>18</sup> José Mariá Gil Robles – *No fue posible la paz*. Esplugues de Llobregat: Ariel, 1968, p. 34. El domingo 19 de abril de 1931, *La Gaceta del Norte* resumió el artículo de *El Debate*, de ese mismo día, bajo el título «Los católicos y la República». A seis columnas presenta la información política bajo estos dos grandes titulares: «Ha sido derogada la Ley de Jurisdicciones» y «El lunes se volverán a abrir las Universidades».

<sup>19</sup> Herrera, en 1934, afirmó: «Cuando las derechas fijaron su postura después del cambio de régimen, no la improvisaron, porque habían estudiado un hecho análogo, el de Francia, respecto a la doctrina de acatamiento al Poder, y las ideas de veinte o treinta hombres, que habían examinado previamente el problema a fondo». Esa fue también la posición de Alfonso XII: acatar la legalidad, Santiago Galindo Herrero – *Historia de los partidos monárquicos bajo la Segunda República*. Vol. 2. Madrid: 1956, p. 99-101, 105 y 159. Sus relaciones con Gil Robles, p. 235-236.

<sup>20</sup> José R. Montero – *La CEDA. El catolicismo social y político en la II República*. Tomo II. Madrid: Revista de Trabajo. Historia, 1977, p. 461. El accidentalismo católico, según la expresión de León XIII era una apuesta por el «bien común», que estaba por encima de la Monarquía o de l República. Cf. Un sólo objetivo: Las Cortes. *El Debate* (20 de abril 1931).

<sup>21</sup> El clero debería mantener igualmente con las autoridades de su provincia y de su localidad «estas mismas relaciones de acatamiento respetuoso y de cordial armonía»: Circular del obispo de Vitoria (21 de abril de 1931). Cf. Habla el Ilmo. Sr. Obispo de Vitoria. Acatamiento y respeto toda autoridad sin la cual no es posible subsista la Sociedad civil. *La Gaceta del Norte* (7 de mayo de 1921), p. 1. Las mismas normas daba Narciso Astenaga, obispo-prior de la Órdenes Militares, al clero de Ciudad Real, el 5 de mayo. Cf. el texto en J. Jimeno – *Cien años del Obispado Priorato de las Órdenes Militares*. Ciudad Real: Instituto de Estudios

un apoyo crítico al gobierno. «¿Cree el Gabinete que debe provocar, herir, cambiar en irritación estas favorables disposiciones?»<sup>22</sup>. En esa aceptación expectante estuvo también el carlismo<sup>23</sup>.

Suspendido tras los incidentes del 11 mayo, cuando reapareció *El Debate* definía el 15 de mayo su posición con este titular: ni abstención ni violencia. Había que ir a la lucha electoral, a pesar de incidentes que ponían bajo sospecha las condiciones en que iban a desarrollarse, con ataques a las libertades políticas de organización y de propaganda.

Pocas semanas después, ante la convocatoria electoral, «acatamos lealmente el poder constituido, con la sola preocupación de que este poder se traduzca en bien del pueblo»<sup>24</sup>.

### El político: acción nacional, acción popular

El 12 de junio de 1931 pronunció Ángel Herrera un discurso en el teatro de la Comedia de Madrid. Dijo: es nuestro deber no sólo acatar el Gobierno establecido, sino prestarle nuestro apoyo para que dé paz y prosperidad a España, para que logre hacer de nuestra patria una nación floreciente, unida en el interior y respetada en el exterior.

El gobierno provisional, aun habiendo surgido de un acuerdo entre un sector de los partidos votados el 14 de abril, es el gobierno de todos los españoles. Ha de actuar sabiendo que no forman un comité político. Ahora debe amparar a todos los que desean vivir dentro de la legalidad. Los gobernantes no pueden discriminar a los ciudadanos, tratando a los amigos de un modo y a los adversarios de otro.

Acción Nacional se propone ser sobre todo «una escuela de ciudadanía». Estos son sus postulados: la religión, la patria, el orden material y jurídico, un espíritu

---

Manchegos, 1977, p. 452-453. El 22 de agosto de 1936 el obispo fue fusilado en una carretera cerca de la ciudad.

<sup>22</sup> Nada más que lo indispensable. *El Debate* (22 de abril de 1931), p. 1.

<sup>23</sup> «He visto que el Gobierno Provisional que hoy asume el mando supremo hace cuantos esfuerzos puede para garantizar el orden y deseo que los míos apoyen su actuación en todo lo que no sea contrario a sus tradicionales doctrinas, recomendando a todos los españoles que conserven su sangre fría para seguir evitando la funesta explosión de los desórdenes callejeros.

Sólo con la cooperación eficaz de los elementos de orden puede llegar el gobierno, respetando las libertades esenciales, a la convocatoria de unas Cortes Generales Constituyentes que son hoy día una necesidad imprescindible». Manifiesto de Don Jaime a sus leales (París, 23 de abril de 1931). Los dos textos en Daniel Mugarza Mecolalde – *El decenio crítico. La política y la guerra en el País Vasco entre 1930 y 1940*. Bilbao: Gráficas Loroño, 1974, p. 203.

<sup>24</sup> Manifiesto de los candidatos de Acción Nacional por Madrid, José María Valiente, Francisco Javier Martín Artajo, Rafael Esparza, publicado en *El Debate* (27 de junio de 1931).

social nuevo y una confianza en el futuro y en el respeto de los republicanos a «la España tradicional».

Esta posición denunciaba hechos recientes: «El Gobierno cuando hierve el motín en las calles y las turbas se disponen para el asalto, no puede preguntarse antes de proceder a la represión si la amenaza va contra el banco o contra el convento. Porque el banco y el convento forman parte de la España que a ellos acata» y eso les da derecho a ser protegidos y defendidos.

El orden no se defiende con la fuerza, sino aplicando la justicia a quienes delinquen, en un tribunal regular, mediante un proceso y con una sentencia razonada. A menos de dos meses de la instauración de la República había que recordar «estas ideas triviales». No lo parece tanto, porque Ángel Herrera alerta sobre tribunales que hacen justicia bajo el imperio de «la cólera popular», «dispuestos a aplicar, por lo visto, sin procesos ni formación de causa, la pena capital a indefensos conciudadanos suyos».

Se engañó Ángel Herrera creyendo que, dentro del Gobierno provisional, avanzaban las posturas favorables a conservar y reformar, huyendo de la demagogia, concertando su programa con todas las fuerzas sociales. Erraba aun más a la hora de ver la raíz de ese cambio no operado.

No era la «brutal realidad» la que se había impuesto a quienes no estaban por los procedimientos civilizados y sí por la violencia. Habían actuado así, porque habrían modificado su actitud, no ante el empuje de los católicos, ni por «el fantástico espectro de una reacción monárquica ni de una rebelión de las fuerzas armadas». Creía que se había suspendido el «festín de una democracia jacobina» ante la amenaza comunista.

Unas semana más tarde se conoció el informe del gobernador de Sevilla, Bastos. El general Cabanellas tuvo que reconocer que la situación era muy grave el 25 de junio<sup>25</sup>. El nuncio envió este informe del ex gobernador de Sevilla: en Andalucía había una guerra civil<sup>27</sup>. Se precisaban medidas extremas. El general Cabanellas,

<sup>25</sup> Tedeschini-cardenal Pacelli (22 de agosto de 1931) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Period. IV, Pos. 788, Fasc. 134, Fls. 44-45.

<sup>26</sup> Cf. un extenso informe de la Capitanía General de la Segunda Región, 1 de junio de 1931, en el archivo de Azaña, AMAE RE: Legajo 131, c. 3, pliego 1. Cabanellas proponía mantener el estado de guerra, desarticulando los sindicatos, clausurando sus locales, deportando a los dirigentes comunistas y a los pistoleros, prohibiendo la circulación de la prensa e impresos comunistas. Había que suspender el derecho de huelga y «sostener la eficacia de los bandos que contengan tales medidas». Durante esas semanas hubo desazón en el ejército y la aviación y el 31 de julio envió el capitán general otro informe sobre la represión de las revueltas que hubo los días 21-29 de julio. El gobierno ordenó al nuevo capitán general, Leopoldo Ruiz Trillo, que siguiera la misma orientación que su antecesor, el general Cabanellas. Cf. los pliegos 2-3.

<sup>27</sup> Esta era su primera conclusión. Nadie debía engañarse porque el enemigo no batallara en campo abierto y a diario. El enemigo tiene aterrorizada a la población y se ampara en los derechos y libertades de la República «con el propósito criminal de destruirla». Se beneficia de la injusticia que sufren obreros y campesinos. No quieren que mejoren sus condiciones de vida. Por eso destruyen la riqueza. Quieren crear un ejército de

primer gobernador militar tras la llegada de la República, lo había denunciado ya. Bastos, que lo tachó de pesimista, reconocía ahora que el general se quedó corto<sup>28</sup> y condicionaba su permanencia en el cargo a la aceptación de las medidas presentadas.

La situación en el norte era diferente. Se decía que la derecha y los nacionalistas estaban preparando una insurrección. Las medidas del Gobierno parecían confirmarlo. Había ocupado las fábricas de armas de Eibar y Guernica. Había cerrado toda la prensa católica en Navarra y las Vascongadas. Había reforzado las guarniciones. El nuncio pedía a Dios que no estallara la violencia, «porque entonces la nación estallaría de improviso en un enorme incendio, con consecuencias incontablemente tristes para la Iglesia»<sup>29</sup>.

Los republicanos estaban viendo que el comunismo blasonaba de ser su herebero «al término de muy pocos años, de meses»<sup>30</sup>.

Había una cita. Las elecciones de junio eran a Cortes Constituyentes<sup>31</sup>. La Constitución española «sólo será viable si es obra de todos e hija de una honrada transacción entre las distintas tendencias». Citaba Herrera otras medidas políticas que debían tener prioridad, apuntando en algún caso que estuvieran aprobadas antes del otoño: la situación financiera y la estabilidad de la peseta, la difícil situación económica; proceder a una reforma del derecho de propiedad, sobre todo en el campo, aliviar las condiciones de vida de los jornaleros<sup>32</sup>, encarar el paro obrero,

---

hambrientos. En descenso las libertades, debido al terror, «cada vez ceden más terreno los que están en el campo de la libertad, de la dignidad humana y de la justicia».

<sup>28</sup> «A su tiempo el general Cabanellas hizo un magnífico informe... Entonces me pareció exagerado e influido de militarismo. Hoy, conocido el problema y empeorada la situación, me parece escaso. Las soluciones no podrán ser de otro orden; pero juzgo que las propuestas por el general serían hoy francamente insuficientes».

<sup>29</sup> 5186 Tedeschini-cardenal Pacelli (22 de agosto de 1931), texto impreso en *Appendice alla relazione della Ponenza «Spagna» Sesión 1343 de la Congregación de los Asuntos eclesiásticos Extraordinarios*, celebrada el 3 de septiembre de 1931. Se analizó todo el asunto del cardenal Segura, Sagra Congregazione Affari Ecclesiastici Ecclesiastici Straordinari, Spagna en «Sulla situazione religiosa e sull'Emmo. Signor Cardinale Pietro Segura y Saenz, Arcivescovo di Toledo, 4 settembre 1931», en ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Period. IV, Pos. 786, Fasc. 132- 3, Fls. 19-20. Anexo al despacho: «Un impresionante informe oficial.», Fls. 20-32. Despacho original, Pos. 788, Fasc. 134, Fls. 44-45, incluyendo el informe resumido en «Impresionante informe. El gobernador de Sevilla dice: “estamos en plena guerra civil”. Y cree que sólo con medidas extremas se puede evitar la catástrofe», *La Nación* (19 de agosto), p. 3-4.

<sup>30</sup> Ángel Herrera – «La doctrina comunista.» Ponencia hecha en Casa Social y Centro Diocesano de Acción Católica. Oviedo (30 de junio de 1925); e «Ideal y organizaciones comunistas en Europa.» Ponencia hecha en Centro Escolar y Mercantil. Valencia (23 de enero de 1926). En *Obras Completas del Card. Ángel Herrera Oria VII...*, p. 180-186 y 202-213.

<sup>31</sup> Sus previsiones, ante las elecciones para las Cortes Constituyentes: Declaraciones a *Heraldo de Madrid* (26 junio 1931). Hizo Ángel Herrera una evaluación de las elecciones el 28 de junio ante las Cortes Constituyentes de la República, en *Obras Completas del Card. Ángel Herrera Oria II...*, p. 430-533 y 435-436.

<sup>32</sup> La grave situación del campo preocupó especialmente a Ángel Herrera. Cuando se publicó la ponencia del Gobierno, opinó sobre ella: era estatalista. Hizo varias sugerencias. Sobre la Reforma Agraria, cf. «Luz» (19 de marzo de 1932). En *Obras Completas del Card. Ángel Herrera Oria II...*, p. 437-438.

pues tienen derecho al trabajo, y una distribución de la riqueza que designa con la expresión «partir con los trabajadores el pan y la riqueza comunes». La paz y la prosperidad serán la mejor bandera que España puede llevar fuera de sus fronteras<sup>33</sup>.

Esperaba salir en el cupo de las minorías en Madrid y obtener 25 diputados. No logró Ángel Herrera estar en las Cortes. Al abrirse estas, Alcalá Zamora justificó las medidas tomadas por el Gobierno provisional<sup>34</sup>. En el mundo eclesiástico halló Herrera pequeñas mezquindades e imprudencias<sup>35</sup>. Era un contraste «aquellos días»<sup>36</sup>. Lo acusaron de no defender a los jesuitas y de contarse al lado de Tedeschini, del dominico José Gafo y del jesuita Otaño<sup>37</sup>.

El 17 de septiembre informó: «Si la política en España se desarrolla normalmente, las cosas pueden mejorar mucho para la Iglesia en los meses venideros».

Este era el calendario: a fines de 1931, Constitución y crisis del gobierno. Lo presidirá Alejandro Lerroux<sup>38</sup>. Este disolverá las Cortes. Nuevas elecciones y una mayoría de 250 diputados. Los socialistas se hundirán: bajaran a unos 50 ó 60. Perderían casi la mitad. Los radical-socialistas quedarían casi extinguidos. La derecha podría llegar a unos 100 diputados. Presentaba una distribución provincial del previsible voto de la derecha .

La izquierda combatirá sin cuartel a ese gobierno de Alejandro Lerroux. Buscará entonces el apoyo de la derecha en el parlamento y en la prensa. La derecha debe prestárselo «sincera y generosamente», reclamando que se resuelva enseguida la cuestión religiosa, de modo que los católicos recobren la paz perdida.

<sup>33</sup> Ángel Herrera. Acción Nacional, gran escuela de ciudadanía (Madrid, 13 de junio de 1931). *Obras Selectas de Mons. Ángel Herrera*, p. 114-122.

<sup>34</sup> Entre ellas, la libertad de cultos y la escuela laica. 5171 Tedeschini-Pacelli (11 de agosto de 1931) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 916, Fasc. 6, Fls. 608-609. Texto del discurso: Cortes Constituyentes, Extracto Oficial 10 (28 de julio de 1931), p. 2-9.

<sup>35</sup> El director de *El Debate*, «persona tan ponderada y reservada», le comentó que la pastoral y la carta del cardenal Segura a Alcalá Zamora eran inoportunas, «por el tono y la ocasión». Eijo Garay, obispo de Madrid, pensaba convertir su sede en arzobispado. Cf. Vidal i Barraquer-Tedeschini (9 de agosto de 1931). *Arxiu Vidal i Barraquer. Esglesia i Estat durant la segona republica espanyola 1931-1936*. Tomo I: 14 d'abril–9 d'octubre 1931, 1ª y 2ª Part. Índexs. Textos en Llengua original. Edició a cura de M. Batllori i V. M. Arbeloa. Montserrat: Monestir de Montserrat, 1971, p. 195.

<sup>36</sup> Ángel Herrera era una persona de «assoluta fiducia», director de *El Debate* «e che ha pienissimo conoscimento situazione Spagna». Tc. 229, Tedeschini-Pacelli (10 de septiembre de 1931) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 914, Fasc. 2, Fl. 179.

<sup>37</sup> Wlodomiro Ledokowski-Pío XI (13 septiembre 1931) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Períod. IV, Pos. 792, Fasc. 153, Fls. 43-45. Esta carta expresaba datos aportados el 11 de septiembre por el P Carvajal, tras entrevistarse con Vidal i Barraquer, inclinado a ceder en todo. Estaba en la misma línea que Tedeschini, Texto mecanografiado con fecha 12 septiembre en Pos. 792, Fasc. 154, Fl. 47.

<sup>38</sup> El elegido fue Manuel Azaña, tal como le predijo Miguel Maura a finales de julio. Cf. esta conversación en Cipriano de Chérif Rivas – *Retrato de un desconocido. Vida de Manuel Azaña*. Vol. 2. Barcelona: Grijalbo, 1981, p. 197. El libro fue escrito entre 1941-1943, mientras el autor estaba en la cárcel. La primera edición en esta editorial es de 1979.

Ese será el momento del concordato, porque entonces la Santa Sede tendrá en España un sólido punto de apoyo para defender sus derechos.

En un Gobierno de Alejandro Lerroux, estaría como ministro de Hacienda Santiago Alba, bien visto en los círculos económicos y financieros de España. Salvador de Madariaga, culto y con buenos contactos en Ginebra, París y Londres, podría ser el ministro de Estado. Sin ser católico, era un moderado, con sentido histórico, y admira la España de los siglos de oro. Esto significa que conoce y estima lo que España debe a la Iglesia.

Marcelino Domingo, radical-socialista, podría ser ministro de Instrucción. Sería una desgracia, porque es un sectario, de criterio cerrado, que odia lo católico. Persigue un modelo de escuela laica, única y obligatoria. Durante la monarquía, ese ministerio también causó la «descristianización de España». Hay que intensificar el trabajo para convencer a los católicos de que su tarea debe concentrarse en la escuela, que estaba cayendo en manos de la masonería<sup>39</sup>.

Desde julio, socialistas e intelectuales republicanos se habían movido contra Lerroux. Su candidato para presidir el Gobierno era Manuel Azaña. Dudaba Ángel Herrera de su moralidad, conocía su animadversión a la Iglesia y apuntaba la previsible reforma del ejército. Le reconocía talento y lo juzgaba bastante culto. Su elección sería un gravísimo peligro para los católicos.

Ese horizonte no puede desagradar a los buenos republicanos. «La República no se consolidará en España sin su concurso, y los republicanos comprensivos lo saben. No debemos regatear el concurso soñando con la aventura de una restauración. Si la restauración llega, vendrá por los errores y por las torpezas de los republicanos, no por las campañas civiles o militares de los monárquicos. Si volviera la monarquía por otra parte, los católicos actualmente en política, cooperarían con ella, fieles al principio de acatar los poderes constituidos de hecho». La monarquía, en ese caso, no los excluiría, porque los necesita.

La victoria, como pasa siempre, será de quienes trabajen sin descanso, se acomoden a las circunstancias de cada día, y vendrá «por procedimiento ciudadanos». Los que sigan ese método están siempre «en la mejor posición, pase lo que pase, para servir a la Iglesia y a España»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> La cuestión de la escuela aparece con frecuencia en los discursos de Ángel Herrera. Lo consideraba uno de los tres problemas que el Pío XI examina como graves amenazas en su encíclica *Divini Illius Magistri*: La legítima libertad de la Escuela (Salamanca: 20 de abril de 1930). *Obras Completas V/1...*, p. 318-321. la escuela formaba parte del programa mínimo de los católicos en Portugal, como lo fue en Francia, Bélgica, Italia, esos años. Cf. «Instruções aos nossos amados diocesanos» (Lisboa: 28 de abril de 1915), p. 10, cita en Antonio Matos Ferreira – As aparições de Fátima: o evento e o contexto local e nacional..., p. 57-59.

<sup>40</sup> La sedición era un error. Si los sediciosos son vencidos, pierden toda autoridad para amparar su debilidad en la ley y el derecho. Su fracaso puede «comprometer cosas sacratísima de las que temerariamente han parecido defensores». En ese caso, los vencedores podrán justificar sus tropelías en la frustrada intentona de los vencidos. Si ganan, tendrán el poder, la fuerza, pero no la autoridad. No podrán apelar a ellas, porque

Habría que recomendar a los católicos «este camino de la sumisión y colaboración con el gobierno, como ya lo han hecho los prelados de España». Era de justicia decir que la opinión católica seguía en general esas instrucciones. Era esto una novedad respecto al pasado<sup>41</sup>

Acción Nacional era la organización política que agrupaba a elementos de la derecha. Ángel Herrera pedía el apoyo privado de los obispos. Dejaba a un lado las formas de gobierno, acataba el poder establecido y defendía la religión, la patria, familia, el trabajo y la propiedad. Había que asegurar su futuro<sup>42</sup>.

Formado el Gobierno de Azaña, Herrera reiteró: los poderes públicos, las autoridades, representan a toda la sociedad, no a una facción. Son «cabeza de la nación entera. Por eso todos los ciudadanos merecen igual trato»<sup>43</sup>. El acatamiento a los poderes constituidos no era la sumisión a gobiernos de facto, sino el respeto a una situación, aceptada y consolidada, que garantiza el bien común. Mira el beneficio de los pueblos, no al de los gobernantes. Pedía a Azaña que no se ofuscara, viera la realidad social y le diera cauce político.

La Constitución aprobada era una imposición. No duraría. La derecha debía ser «social, preconizando una rápida reforma social». El resultado de la Derecha Regional Valenciana demostraba que las otras derechas no eran «un escuadrón destrozado que huye despavorido». Debían rehacerse y tomar posiciones. La derecha no se salió de la legalidad, por eso el gobierno tuvo que recurrir al abuso de la ley. No hay que dar argumentos a quienes quieren presentar, hacia fuera y ante la mayoría de los españoles, que sus leyes draconianas y arbitrarias no son arbitrariedad y atropello, sino defensa de la República<sup>44</sup>.

No todos siguieron este camino. El 15 de diciembre de 1931, aparecía *Acción Española*. Para Eugenio Vegas, la República no era solo un cambio en la suprema magistratura de la nación. Por eso era ilusoria la hipótesis de una República respetuosa con las bases del orden social cristiano o ni siquiera del orden natural. Esperar eso era una quimera. Conducía directamente al error de León XIII: la República postulaba la separación Iglesia-Estado y perseguía a la Iglesia en Francia porque los católicos no la habían aceptado.

---

ellos no la respetaron. Han enseñado el camino de la rebeldía. Cf. «El acatamiento al poder constituido» (21 de diciembre de 1931). *Obras Completas V/1...*, p. 29-30.

<sup>41</sup> No se consolidaría esa postura. Cf. la carta del cardenal Vidal i Barraquer al cardenal Pacelli (12 de agosto de 1935). *Arxiu Vidal i Barraquer. Església i Estat durant la Segona República Espanyola 1931-1936*. Tomo IV: *10 d'octubre de 1933 -18 juliol 1936*. 3ª Part. Montserrat: Monestir de Montserrat, 1986, p. 1053-1054.

<sup>42</sup> Informe manuscrito de Ángel Herrera (17 septiembre 1931) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Period. IV, Pos. 788, Fasc. 137, Fls. 13-19.

<sup>43</sup> El acatamiento al poder constituido (21 de diciembre de 1931). *Obras Completas V/1...*, p. 31.

<sup>44</sup> Principios de la política cristiana según León XIII; y El acatamiento al poder constituido (11 de junio de 1930 y 21 de diciembre de 1931). *Obras Selectas de Mons. Ángel Herrera...*, p. 11-24 y 25-28. El primero está reproducido en *Obras Completas V/1...*, p. 328-343. Insistió en estos temas en: «Tres temas de actualidad política.» Discurso pronunciado en el Teatro Apolo, al día siguiente, p. 423-441.



En *Acción Española* <sup>45</sup>, publicó Eugenio Vegas Latapié una serie de artículos, recogidos luego en su *Catolicismo y República*. Era su aportación a la campaña crítica que los sectores monárquicos iniciaron inmediatamente. Se prolongaría hasta la obra de Pedro M. Vélez, un historiador agustino, *La revolución y la contrarrevolución mundial en España. El fracaso de una táctica y el camino de la Restauración*. En este libro, editado en 1936 y destruido, un «libro mártir», lo llama Vegas Latapié, autor del prólogo, se atacaba duramente a Ángel Herrera, por haber aceptado la «teoría del mal menor». Vegas exculpaba a Ángel Herrera y a *El Debate*: su buena fe y su amor a la religión y a la patria no les libraron del error. Se equivocaron<sup>46</sup>. Repitieron una historia y un fracaso<sup>47</sup>.

¿Por qué hizo Ángel Herrera esta opción política? Conocía la historia del catolicismo en Francia y en Alemania. Apenas citó la experiencia de Bélgica y no menciona a Portugal, tras la revolución de octubre de 1910. Es significativo, si se tiene en cuenta que a esas alturas Oliveira Salazar controlaba el poder. Quizás aún no se fiaba de las concesiones de la dictadura de Carmona a la situación creada en octubre de 1910.

En cuanto a Italia sus elogios al talento político de Mussolini no deben desligarse de los acuerdos de febrero de 1929 con la Santa Sede. Sus reservas también se explican conociendo la postura de Pío XI en los años siguientes. No quiso Herrera prolongar en España el error que cometieron los católicos franceses. Como argumento histórico de peso, la trayectoria política de los católicos alemanes antes y después de la caída del Imperio.

Tras la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas<sup>48</sup>, publicó Pío XI una encíclica, que venía preparándose desde la aprobación de la Constitución. La *Dilectissima Nobis*, del 3 de junio de 1933, dijo Herrera, ha sido uno de los bienes que Dios había querido sacar de la «inicua» Ley de confesiones y congregaciones religiosas. Era un documento sereno, firme, una protesta contra la agresión, una defensa del derecho de la Iglesia. Pío XI «no sólo condena los

<sup>45</sup> Los números editados por esta revista pueden verse en <http://www.filosofia.org/hem/193/acc/index.htm>, una página creada por el portal «Proyecto de Filosofía en español». Siendo una antología, no se encuentran los de Vegas Latapié.

<sup>46</sup> Eugenio Vegas Latapie – *Memorias políticas. El suicidio de la Monarquía y la Segunda República*. Barcelona: Editorial Planeta 1983, p. 131-132, 141, 165-166 y 305. La continuación: *La frustración en la victoria: Memorias políticas*. Edición al cuidado de Emilio de Diego. Madrid: Editorial Actas, 1995.

<sup>47</sup> Eugenio Vegas Latapie – *Historia de un fracaso: El ralliement de los católicos franceses a la República. Catolicismo y república: un episodio de la historia de Francia*. Madrid: Editorial Gráfica Universal, 1932.

<sup>48</sup> La ley desarrollaba el artículo 26 de la Constitución. Su aprobación acabó con la esperanza de una aplicación razonable de este precepto. Era una clara violación de los derechos de los católicos. Cf. José María Semprún Gurrea – Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. *Cruz y Raya*. 3 (15 de junio de 1933). Semprún se mantuvo fiel a la República. Formó parte, como ministro sin cartera, del Gobierno en el exilio, presidido por Félix Gordon Ordás entre 1951-1960 y del presidido por Emilio Herrera Linares desde este año hasta 1962.

agravios, sino que también descubre las dañadas intenciones enemigas». Su tono conciliador es «propio de quien busca sinceramente la paz». Lo hace con la «imperturbable firmeza» de quien defiende su derecho y tiene a su lado la fuerza moral de toda la Iglesia y de las naciones civilizadas. Era un documento «histórico»<sup>49</sup>.

En esas semanas de 1933 se preparaba un giro político, primero con la elección de vocales para el Tribunal de Garantías Constitucionales, luego, en las elecciones legislativas de noviembre.

El vuelco electoral justificaba la decisión de Alcalá Zamora. Las Cortes Constituyentes habían sobrepasado con su duración el mandato de los electores. Era intolerable la hegemonía socialista, a cuyo lado estaban en el gobierno los radical-socialistas. Los dos grupos juntos ejercían una dictadura parlamentaria. Habían establecido un «imperio rojo». Su gestión no probó su capacidad como gobernantes. El resultado fue abrir los ojos a quienes hasta entonces no veían la situación.

La política económica de los gobiernos de Azaña fue un desastre. La reforma agraria y las medidas contra la Iglesia provocaron la repulsa de los sectores afectados. A eso hay que sumar los incidentes en Castillblanco, Casas Viejas, la suspensión de periódicos, las deportaciones por motivos políticos a Villa Cisneros y Bata... Todo eso favoreció a la oposición. La izquierda estaba dividida. La situación de 1931 se había invertido. Los radicales no podían aliarse con los socialistas. Al disolver las Cortes, tras la crisis del 12 de setiembre de 1933, acabó la hegemonía del PSOE dentro del Gobierno.

La unidad de la derecha se había ampliado a monárquicos y radicales en regiones como Extremadura y algunas provincias andaluzas, como Córdoba, donde los socialistas eran muy fuertes.

Se formó una alianza anti-socialista que obtuvo 302 diputados frente a los 28 que sacaron los socialistas y que, sumados a todo el resto de la izquierda, llegaban a 65 escaños. Desde el punto de vista cuantitativo, lo más destacado, fue la derrota de cuatro ministros, distinguidos por su posición anticlerical: Manuel Rico Avello, de Gobernación<sup>50</sup>, Juan José Botella Asensi, de Justicia<sup>51</sup>, Emilio Palomo Aguado, de Comunicaciones<sup>52</sup>, y Domingo Barnés Salinas, de Instrucción Pública, una per-

<sup>49</sup> «El resurgimiento de la Acción Católica en España». In *Obras Completas VI. Discursos y Conferencias*. N.º 2 (1934-1968). Edición preparada por José Luis Gutiérrez García. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 6.

<sup>50</sup> El 12 de octubre de 1933, cuatro días después de haber sido nombrado ministro, dijo a la prensa: «Soy simplemente neutral. Un verdadero juez de campo. Si mis amigos presentan mi candidatura sería para mí una verdadera satisfacción salir derrotado, porque con ello quedaría demostrada mi imparcialidad, la pureza y limpieza electorales que estamos dispuestos a garantizar el Ministro de Justicia Sr. Botella y yo, con una serie de disposiciones de inmediata aparición ...»

<sup>51</sup> Era miembro de la Logia Constante Alona. A la misma pertenecía Diego Martínez Barrio, presidente del Gobierno que convocó las elecciones.

<sup>52</sup> Fue miembro del Comité Revolucionario, gobernador civil de Madrid, diputado y miembro del partido republicano radical socialista.

sona ligada a la Institución Libre de Enseñanza. Entre los ex ministros, no salió Marcelino Domingo San Juan, radical-socialista. Azaña tuvo que recibir la ayuda de Prieto, que lo incluyó en Bilbao.

Habían sido barridos los partidos extremistas, como el Radical Socialista, la Esquerra de Cataluña y la Agrupación en la que se hallaban Ortega, Unamuno, Marañón y Pérez de Ayala. Los monárquicos eran los menos votados de la derecha. Si no hubieran ido en las otras candidaturas no habrían sacado escaños. En Madrid los socialistas habían provocado incidentes en la jornada del 3 de diciembre, fecha de la segunda vuelta. Obtuvieron mayoría, gracias al control que sus organizaciones ejercían sobre los trabajadores. Largo Caballero perdió votos. Los electores socialistas rechazaban también a los extremistas del PSOE. Los monárquicos quedaron en el último puesto. Por partidos, el radical tuvo 100 escaños, la CEDA 98, sus aliados, 51 los agrarios, los monárquicos 43, los independientes 13 y los nacionalistas vascos, 12.

El resultado apuntaba a un gobierno de los radicales con apoyo parlamentario de las derechas. Junto a los radicales estaban los conservadores de Miguel Maura, también católicos<sup>53</sup>.

Unos días más tarde, un detallado informe de Ángel Herrera Oria sobre las elecciones concluía con un aviso: «en la derecha la abstención electoral ha sido pequeñísima, prácticamente nula, mientras que en las izquierdas, una buena parte de sindicalistas y comunistas no han acudido a votar». Cifrabas esa abstención en medio millón de votos<sup>54</sup>.

### Presidente de la Junta Nacional de la Acción Católica

En octubre de 1932, Ángel Herrera tenía decidido prepararse para ser ordenado sacerdote. Conocía Pío XI esa decisión<sup>55</sup>. La aplazará cuando se piense en él para que dirija la Junta Nacional de la Acción Católica<sup>56</sup>. El 3 de noviembre envió Ángel Herrera a Tedeschini copia de un proyecto de estatuto de la Junta Central de la Acción Católica. Lo había elaborado a petición del obispo de Oviedo. Informaba

<sup>53</sup> 6465 Tedeschini-Pacelli (4 de diciembre de 1933) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 912, Fasc. 1, Fls. 17-21. Sobre la formación del ministerio Lerroux, 6474 (21 diciembre de 1933) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 912, Fasc. 1, Fls. 26-27.

<sup>54</sup> Texto mecanografiado (enero 1934) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 912, Fasc. 1, Fls. 62-66. Comentario del nuncio, 6551 Tedeschini-Pacelli (12 febrero) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 912, Fasc. 1, Fl. 67.

<sup>55</sup> «Siempre pensé hacerme sacerdote cuando el Señor me dejara libre de las actividades apostólicas de tipo seglar». Esa fue su breve respuesta a una encuesta, «¿Por qué me hice sacerdote». *Obras Completas del Card. Ángel Herrera Oria II...*, p. 451. La aprobación de su idea de ser sacerdote por Pío XI, p. 469-470.

<sup>56</sup> No era adecuado que una organización de seglares estuviera dirigida por alguien que quiere abrazar el estado eclesiástico. Confidencial y reservada Pizzardo-Tedeschini (11 octubre 1932) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 956, Fasc. 3, Fl. 343.

de los primeros pasos. Quería proceder sin pausa y sin prisa, sin demora, pero sin apresuramiento. Pío XI dijo a los católicos mejicanos: La Acción Católica «es una obra lenta y difícil a los principios». Había que echar cuentas sobre las personas necesarias y sobre su retribución.

Apostaba por la formación de un grupo de «sacerdotes sociales» exclusivamente dedicados a la Acción Católica. Primer paso que cada obispo designara a uno que pudiera dirigir la formación de los propagandistas. Luego, entre ellos, podrían seleccionarse unos seis u ocho, jóvenes, de espíritu apostólico, con vocación social, experiencia en Acción Católica y conocimiento de «lenguas vivas». Viajarían para promover la Acción Católica y conocer a las personas más destacadas que trabajaban en ella. Se informarían también las obras existentes<sup>57</sup>.

La propaganda debería dirigirse sobre todo a los seminarios, la Juventud Católica y la Juventud Obrera. Viajarían los meses de mayo a julio al extranjero. Pasarían agosto en el seminario de Vitoria con estudiantes de teología de toda España, entre ochenta y cien. De ese modo podría haber en cada seminario una célula de Acción Católica.

Tendrían vacaciones en septiembre e iniciarían su trabajo en octubre. Viajarían a las diócesis, llamados por los obispos<sup>58</sup>. Se dedicarían a traducir obras para formar la Biblioteca de la Acción Católica. Este sería el plan para el primer curso. Además de la colecta del día de Cristo Rey, no faltarían donativos, socios protectores y legados, que irían llegando al compás de sus frutos<sup>59</sup>.

El nombramiento Ángel Herrera por la Conferencia de Metropolitanos estaba hecho el 2 de diciembre. Se juzgó mejor no darlo a conocer aún<sup>60</sup>. Junto con el resto de la Junta Central de la Acción Católica, se publicó el 3 de febrero de 1933<sup>61</sup>.

El 8 de febrero de 1933, se despidió oficialmente Ángel Herrera de la redacción de *El Debate*. Fue sustituido por Francisco de Luis Díaz. En su discurso de despedida, de tono familiar, hizo una breve historia de los sucesos posteriores al establecimiento de la República.

<sup>57</sup> Fue Emilio Bellón el responsable de este equipo. Sobre este sacerdotes y los otros. Cf. Noticias sobre el Consiliario del Consejo Superior de Jóvenes de Acción Católica. In Vicente Cárcel Ortí – *Diccionario de Sacerdotes Diocesanos Españoles en el siglo XX*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

<sup>58</sup> La labor de estos sacerdotes las Semanas de Acción Católica. Lo del día. Semanas de Acción Católica. *El Debate* (7 de diciembre de 1933), p. 1. Un informe sobre ellas y 6521 Tedeschini-cardenal Pacelli (28 enero) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 956, Fasc. 4, Fls. 448-451 y 452-453.

<sup>59</sup> Ángel Herrera-Tedeschini (3 de noviembre 1932) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 956, Fasc. 3, Fls. 374-386. Los Estatutos del Grupo Sacerdotal de Acción Católica (14 enero 1934), y 6520 Tedeschini-Cardenal Pacelli (20 enero 1934) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 956, Fasc. 4, Fls. 456-462.

<sup>60</sup> 5864 Tedeschini-Metropolitanos (2 diciembre 1932) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 956, Fasc. 4, Fls. 405. Las respuestas cf. Fls. 406-411. Los obispos fueron enviando informes sobre las personas propuestas para ser vocales de la Junta Central de la Acción Católica.

<sup>61</sup> Lo comunicó a la Santa Sede. La circular a los obispos cf. – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 956, Fasc. 4, Fls. 423-424.

Enraizados en la tradición de los teólogos españoles del siglo XVI, Ángel Herrera dijo que había tratado siempre de no colocar los principios en el mismo plano que las circunstancias. Esa distinción es la que da flexibilidad y abre a soluciones conciliadoras y a realizar en cada momento el bien que es posible. De ese modo trató de acercar a diario la realidad «impura» al ideal, sabiendo que esa titánica misión es imposible de alcanzar, pero logrando lo que en cada ocasión se puede.

Jamás regateó su concurso a un gobernante, cuando este buscaba el bien común. Nunca le dio ni su apoyo ni su amistad incondicionalmente, pero «estuvo siempre más pronto a la colaboración que a la censura»<sup>62</sup>.

España era un país habituado y educado en la crítica negativa e infecunda, cuando no, en la rebeldía. Eran responsables los mismos políticos, incluso los mejores y preclaros que, al día siguiente de haber sucumbido a una oposición desleal, se apresuraban a acaudillar otra conjura, «tan impaciente, tan apasionada, tan anarquizante, como la que a ellos derribara».

Terminó confesando que su deseo era seguir siendo fiel a Dios. Pidió la oración de todos. Seguía «ligado a ellos con una amistad imperecedera»<sup>63</sup>.

El discurso probaba el acierto de quienes lo habían elegido para el cargo. Podría esperarse que, por fin, en España hubiera la Acción Católica que el Papa desea<sup>64</sup>.

Estaba previsto un viaje suyo a Roma para recibir instrucciones de la Santa Sede y comunicar sus planes<sup>65</sup>. Para superar la inexperiencia que en Acción Católica había en España, Ángel Herrera estaba elaborando varios programas de formación. El primero, enviado por el nuncio a la Santa Sede, era un «programa de encíclicas». Tras establecer el valor teológico y social de estos documentos, se desarrollarían estos temas: la política, la familia, la educación y lo que se llama «sociología cristiana», es decir, la doctrina social de la Iglesia.

Los dos temas finales son el Reino de Cristo y la Acción Católica al servicio del Reino de Cristo. En este punto: la obligación de que los Estados reconozcan la «soberanía de Cristo», los beneficios del «reinado social de Jesucristo», y otros

<sup>62</sup> Era una norma que le obligaba como miembro de la Acción Católica Nacional de Propagandistas. Su artículo 11 decía que en política, debía el propagandista «conservar su libertad de acción y de voto». El 1 de mayo de 1925, Herrera fijó unas normas que aparecieron en el Boletín de la Asociación. Están recogidas en: Normas práctica de actuación política. *Obras Completas del Card. Ángel Herrera Oria II...*, p. 423-425.

<sup>63</sup> Don Ángel Herrera deja de dirigir *El Debate* para presidir la Junta de Acción Católica. Periodista católico, hombre de acción. *El Debate* (9 de febrero de 1933), p. 1-2. La carta del nuncio comunicando su nombramiento, del 2 de febrero, Nueva Junta de la Acción Católica. *El Debate* (3 de febrero de 1933).

<sup>64</sup> 5976 y 7977 Tedeschini-cardenal Pacelli (13 de febrero de 1933) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Period. IV, Pos. 934, Fasc. 156, Fls. 20 y 25. Discurso de Herrera, en *Obras Selectas de Mons. Ángel Herrera*, p. 213-221 y en *Obras Completas V (1). Discursos y Conferencias...*, p. 471-482.

<sup>65</sup> Ángel Herrera se había despedido de la redacción de *El Debate*, con un discurso, del que destacaba el nuncio su espíritu religioso. La información de Tedeschini a cardenal Pacelli y Pizzardo – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 956, Fasc. 3, Fls. 366-370.

dos asuntos que preocupaban mucho a Herrera: el nacionalismo y el modernismo moral jurídico y social<sup>66</sup>.

Ángel Herrera había iniciado una etapa con muchas actividades, todas muy adecuadas para remediar los problemas y subsanar las carencias de la Acción Católica, sobre todo en el terreno de los dirigentes y consiliarios. Había reunido media docena de sacerdotes. Se había constituido la Junta de las Semanas Sociales. Hizo Herrera numerosos viajes.

Se editarían las principales encíclicas, con notas y apartados para que pudieran leerlas hasta los obreros. Se había organizado una semana agrícola para mujeres campesinas en la zona del Tajuña (Madrid). Había un proyecto de cátedras ambulantes de Acción Católica. Se había dado más importancia al «Día de la Prensa». Se trabajaba en la fusión de las agencias «Fides» y «Logos». Se pensaba en una revista oficial de la Acción Católica.

El «Instituto Social Obrero» se dedicaría a formar a dirigentes<sup>67</sup>. Tendrá su sede para que puedan residir juntos los alumnos durante los cursos.

Tedeschini destacaba en este informe el contraste entre lo anterior, muchas palabras y pocas obras. Una Acción Católica sobre arena, sobre la vanidad y la ficción. No puede durar lo que carece de base<sup>68</sup>.

Aprendió Ángel Herrera en la Asociación Católica Nacional de Propagandistas la importancia de «formación de selectos». Se trataba de extenderla de modo que los «selectos» fueran ellos mismos los nuevos propagandistas. Ese es el significado de la frase. El primer objetivo de la Acción Católica, dijo el 29 de junio de 1933, es formar las conciencias, dejando de ese modo plena libertad a cada uno para proyectarse en la vida pública. La Iglesia obtuvo siempre así sus grandes triunfos sociales. Esto urgía especialmente en el ámbito familiar, en el profesional y en la vida pública. Los políticos católicos saben que nada deben temer de la Acción Católica. Ella será el mayor auxiliar para una gran política<sup>69</sup>. La Acción Católica no forma en la política de partido, pero sí en lo que tiene de esencial y permanente: el

<sup>66</sup> Ángel Herrera – Tedeschini (21 marzo 1933) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 959, Fasc. 1, Fls. 2-15. Reenviaba igualmente el programa para el Cursillo de Derecho Público Eclesiástico, en 34 lecciones. Para el nuncio este material era una prueba de que estaba rectificándose la situación de la Acción Católica en España 6071 Tedeschini-Cardenal Pacelli (1 abril) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 959, Fasc. 1, Fls. 16-17; 6072 Tedeschini-cardenal Pacelli (1 abril 1933) – ASV Segr.Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Períod. IV, Pos. 934, Fasc. 157, Fls. 26-31.

<sup>67</sup> Feliciano Montero García – La Acción Católica española y la formación de propagandistas y militantes obreros: el ISO y la HOAC. *Aportes: Revista de historia contemporánea*. 65 (2007) 61-73.

<sup>68</sup> 6236 Tedeschini-cardenal Pacelli (20 junio 1933) – ASV Segr.Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Períod. IV, Pos. 934, Fasc. 157, Fls. 63-66.

<sup>69</sup> «Los políticos católicos deben proceder, como hoy están procediendo en España. Son un ejemplo vivo de los políticos católicos, atentos a los problemas nacionales y, al mismo tiempo, actúan celosos de la defensa de la Iglesia cuando se hace una política antirreligiosa como ahora se está practicando». Ese es el concepto que quiso dejar claro el Cardenal Pacelli en una repuesta al cardenal Vidal i Barraquer el 26 agosto 1935 – *Arxiu Vidal i Barraquer*. Tomo IV, p. 1058.

bien común. Hay que «construir primero los entendimientos». No se puede edificar sin ideas. Las cuestiones de justicia no se pueden resolver solo con la caridad. Muchos católicos no han entendido la doctrina social. Y esta no ha penetrado en la sociedad.

El Estado que va a nacer será un Estado corporativo y las corporaciones dirigirán la economía. La Acción Católica formará a los hombres que han de recoger esas masas, para infundirles espíritu cristiano, adoctrinarlas en las enseñanzas de nuestra sociología, organizarlas, constituir con ellas sindicatos y confederaciones que serán el día de mañana fundamento de la corporación. De ese modo la Acción Católica se adelanta a la política.

La Acción Católica es obra de apostolado, de apostolado de la acción por medio de la palabra, de la pluma y de la organización. Es un apostolado de seglares, organizados, y está dirigida directamente por la jerarquía.

En el siglo XIX los católicos estuvieron dispersos o parcialmente organizados y aislados. Ahora, concentran unas fuerzas disciplinadas y a las órdenes de un solo mando.

No siempre los católicos han sabido obedecer las indicaciones del Papa. Eso explica que, siendo los más, faltos de dirección y desobedientes a las indicaciones de la Santa Sede, fueran perdiendo, en los países latinos, la universidad, la prensa, la sindicación obrera. Con artificio se crea una opinión hostil. Al fin se pierde la dirección del Estado y los más, desorganizados, «quedan humillados y vencidos, a merced de las minorías astutamente previsoras»<sup>70</sup>.

Atento a la realidad, anunció en el verano de 1934 que la Junta Central de la Acción Católica crearía un secretariado económico, profesional, «al cual se encomienda no sólo infundir las doctrinas reformadoras del catolicismo social, sino llevar las ideas a la acción hasta realizarlas en las instituciones». Estaba receptiva la sociedad española a este planteamiento. Había acogido, con aplauso casi unánime, incluida la izquierda, el proyecto de ley presentado en las Cortes por Manuel Jiménez, ministro de agricultura<sup>71</sup>.

En 1931, con la creación de Acción Nacional, luego Acción Popular, se quiso responder a la revolución política. En 1934 hay que hacerlo a la revolución social. Cada uno debe aportar lo que tiene: dinero, propaganda, callada colaboración... Había que aclarar ideas, aplicar los principios y realizarlos en la medida en que es posible hacerlo.

La dinámica de los militantes era: estudiar, pensar, decidir, realizar y hacer que el trabajo termine en instituciones, porque estas resisten las agresiones polí-

<sup>70</sup> Ángel Herrera- Objetivos e instrumentos de la Acción Católica (29 de junio de 1933-1934). *Obras Selectas de Mons. Ángel Herrera*, p. 478-487.

<sup>71</sup> Discurso en la clausura de los Cursos de Verano en Santander (29 agosto 1934). *Obras Completas VI...*, p. 38. La alusión al ministro de Agricultura, «impresiones de un viaje a Portugal», discurso en el XXV aniversario de la fundación de la Acción Católica de Propagandistas (diciembre de 1934), p. 67.

ticas. Pueden tener competencias de otras, pero no pueden ser destruidas por los Gobiernos. Los sindicatos socialistas sobrevivieron al cambio político en 1934 y las instituciones de la Iglesia a los ataques del bienio azañista<sup>72</sup>.

El 2 de junio de 1934, dentro de la campaña *Pro Ecclesia et Patria*, habló Herrera en el teatro principal de Valencia. Evocando el siglo XV, la España que conoció San Vicente Ferrer, fallecido en 1419, reconoció que gran parte de la sociedad española estaba descristianizada, «pues no ha sacado por ignorancia o por egoísmo, las consecuencias de su fe en el orden social y en el político». La Acción Católica era «el viático providencial», como había dicho Pío XI, para llenar esas lagunas<sup>73</sup>.

En poco de más un año, Ángel Herrera llegó a ser visto como el «incansable apóstol de la Acción Católica» en España<sup>74</sup>.

## Conclusiones

Ángel Herrera fue un católico militante. Vivió así su situación personal y su circunstancia histórica. Sintió el deber de defender los derechos de la Iglesia y de luchar por la justicia.

Estas dos tareas lo enlazaban con el catolicismo de su tiempo. Conoció el pasado de los católicos. Estudió lo que se hacía fuera de España.

Creyó en una formación que incluyera la discusión, el debate, la puesta en común y el acuerdo para poner en marcha iniciativas y crear instituciones.

Creyó en la fuerza del bien, en la acción que todo modifica, pero siempre refuerza lo que es permanente. Estaba convencido de que la violencia no perdura más que como réplica de las víctimas, represión de los vencedores, rencor en la memoria y arbitrariedad y prevaricación frente a la ley en los hábitos sociales.

Diferenció la formación y la acción, para vincular aquella con la enseñanza – que era para él el magisterio de los Papas – y dejar libre esta para proyectarse en defensa de la Iglesia y en la reforma social.

Esa libertad de acción suponía: respetar la autonomía de las instituciones: la política, la prensa, la escuela, la familia, los sindicatos, las asociaciones... y aceptar y ofrecer colaboraciones.

Creyó que esa era su vocación. Salió la política cuando Acción Nacional pasó a ser un partido. Dimitió del periódico, cuando podría limitar la libertad de *El*

<sup>72</sup> Discurso en la inauguración del curso en la ACP (18 octubre 1934) – *Obras Completas VI...*, p. 42-43.

<sup>73</sup> «Discursos y Conferencias (2º), 1934-1968» *Obras Completas VI...*, p. 13. El catolicismo integral, cuna del catolicismo social, se diferencia de la denominación católicos integristas: Émile Poulat – *Église contre Bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel, avec un appendice: les religions de la Bourgeoisie*. Paris: Berg International, 2006.

<sup>74</sup> Respuesta del obispo de Badajoz, José María Alcaraz Alenda, al nuncio tras celebrarse la Asamblea Diocesana de Acción Católica (10 febrero 1934) – ASV Archiv. Nunz. Madrid: Caja 960, Fasc. 2, Fl. 282.



*Debate* su condición de presidente de la Acción Católica. Cuando dejó la Acción Católica, le acusaron de haber sido la mano oculta que dirigió el periódico y de ser el jefe de la CEDA. Se marchó, porque varios años antes creyó su deber iniciar los estudios eclesiásticos<sup>75</sup>.

Ordenado sacerdote, regresó a Santander en 1940. Fue a Málaga, como obispo en 1947. Sumó a su vocación militante, a sus iniciativas, a su labor de formación como periodista y propagandista, una más: ofrecer a quienes hacen el bien, el de la Palabra y la oración. «Ministerio verbi et orationis» fue su lema episcopal<sup>76</sup>. Iniciada en la parroquia de Santa Lucía, en el barrio de pescadores de Santander y con un grupo de sacerdotes, dirigió *Verbum Vitae. La Palabra de Cristo*. Sus obras completas reúnen conferencias, resúmenes de conferencias, esquemas, artículos de prensa... homilias.

Cuando era presidente de la Junta Nacional de la Acción Católica, se planteó su asistencia a la Conferencia de Metropolitano. No se aceptó, porque, si viene Herrera, sobramos todos. Ingeniosa manera de resolver la cuestión. No fue alguien excepcional. No deben olvidarse sus limitaciones, pero fue un trabajador incansable. En su habitación de enfermo, en la antevíspera de su muerte, había dos teléfonos.

Fue una persona clave en eso que hemos llamado «el conservadurismo optimista de los católicos independientes».

---

<sup>75</sup> Sabemos que tenía tomada esa decisión en junio de 1935. Se lo dijo a Félix Bilbao, obispo de Tortosa y consiliario de la Acción Católica. «Difícilmente se encontrará quien pueda sustituirle». Vidal i Barraquer –Tedeschini (4 junio 1935). – *Arxiu Vidal i Barraquer*. Tomo IV, p. 1018-1020.

<sup>76</sup> El 23 de diciembre de 1865, dijo: «El Concilio quiere volver a las tradiciones veneradas de la Iglesia, a los Santos Padres y, principalmente, a la Iglesia Apostólica y a la Sagrada Escritura». Tras Concluir el Concilio Vaticano II. In *Obras Completas del Card. Ángel Herrera Oria II...*, p. 455.



---

LEANDRO PITA ROMERO Y JOSÉ MARÍA TABOADA LAGO:  
DOS CATÓLICOS POR LA PAZ  
EN LA ESPAÑA DE ENTREGUERRAS (1917-1939)

JOSÉ RAMÓN RODRÍGUEZ LAGO

### 1. Relato biográfico y ciencia histórica

En la tarde del 22 de noviembre de 1936, un lujoso automóvil se detiene en la aduana de la frontera hispano portuguesa sobre el puente internacional del río Miño que une las localidades de Valença y Tui. Mientras aguarda temeroso el permiso oficial de los inspectores de la PIDE que garanticen su exilio, Leandro Pita Romero, no deja de pensar en los compañeros políticos que a escasa distancia de ese lugar han sido asesinados pocos días antes. Escoltado por un agente de la Guardia Civil y amparado bajo la protección de poderosos amigos, como Pedro Barrié de La Maza, el empresario más influyente de Galicia, el, hasta hace unos meses, prestigioso diplomático español, el hombre que recibió el honor de ser el ministro más joven de España, el primer embajador de la España republicana ante la Santa Sede, cumple ese mismo día 38 años. Abandona en soledad su Galicia natal y su España republicana, donde confió ser protagonista de un proyecto de modernización política que conjugase los postulados liberales y la defensa de la fe católica.

En esas mismas fechas, las bombas de la aviación franquista caen sobre Madrid en la que parece ser la ofensiva definitiva. Mientras las organizaciones comunistas extienden entre las milicias populares y las brigadas internacionales la afamada consigna del «no pasarán», José María Taboada Lago, secretario de la Junta Central de la *Acción Católica Española*, diseña una estrategia que permita la supervivencia clandestina del clero y de los militantes católicos, sometidos a una intensa persecución desde el inicio de la contienda. El gobierno republicano ha abandonado la capital para trasladarse a Valencia y Taboada Lago, que ha logrado sobrevivir hasta aquellos días bajo la tutela de su cuñado, Fernando Blanco Salleres, persona de confianza del ministro Casares Quiroga y secretario de la Junta Provincial de Beneficencia, ha regresado ya a su domicilio familiar. Allí inicia los trabajos para

la constitución de la Obra del Socorro Sacerdotal, dispuesta para aliviar a un clero aterrorizado por los acontecimientos. Muy lejana parece entonces la experiencia auspiciada años antes por la Casa del Consiliario en Madrid, que había apostado con fuerza por la formación de un clero joven y activo, comprometido con el necesario proceso de modernización eclesial.

El género biográfico contribuye en excesivas ocasiones a la exposición de cuadros épicos que aluden a héroes legendarios, o presentan chivos expiatorios sobre los que hacer recaer respectivamente las responsabilidades de los éxitos y los fracasos de nuestra historia colectiva. Lejos de tal intención, mi aproximación a las peripecias vitales de Leandro Pita Romero y José María Taboada Lago pretende servir como referente prosopográfico de la compleja trayectoria histórica en la que se vieron envueltos los católicos españoles en el período de entreguerras. Cada uno de ellos tomó las decisiones que consideraba más oportunas para la supervivencia de sus intereses, sus ideas y sus creencias, que no ocupaban un espacio menor en sus vidas. Todos se vieron condicionados por unas circunstancias históricas que seguramente no habrían elegido.

## 2. Entre el desastre y la revolución: la impronta del Regeneracionismo

Los lugares y las fechas del nacimiento de Pita Romero (Ortigueira, 1898) y Taboada Lago (A Coruña, 1900) los enmarcan directamente con el contexto generado por las consecuencias del entonces denominado «desastre nacional». La humillación sufrida por el ejército español tras la pérdida de las colonias ultramarinas de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, provocó un gran sentimiento de frustración entre una buena parte de la sociedad española. El proceso de modernización nacional parecía haber fracasado estrepitosamente, y esa sensación generó una corriente intelectual denominada «Regeneracionismo», que acabaría influyendo en todos los ámbitos de la sociedad, sin excluir el religioso<sup>1</sup>.

El «desastre» provocó un agitado debate en torno a la esencia de la realidad nacional española y alentó el arraigo de nuevas identidades nacionales que expusieron sus propuestas con mayor empuje y éxito. A Coruña, destacada capital provincial y ciudad más importante de la Galicia de aquellos días, alumbraría en los próximos años diversas iniciativas que respondían, desde propuestas ideológicas divergentes, a la necesidad de regenerar la nación española, o a los anhelos por exaltar la realidad nacional de Galicia. José María Taboada Lago es un expo-

<sup>1</sup> Cf. Julio de La Cueva y Feliciano Montero García – Clericalismo y anticlericalismo en torno al 98: percepciones recíprocas. In *En torno al «98»: España en el tránsito del siglo XIX y XX: actas del IV Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea: actas del IV Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Coord. Rafael Sánchez Mantero. Huelva: Universidad de Huelva, 2000, p. 49-64; José Ramón Rodríguez Lago – La Iglesia de la Archidiócesis compostelana en torno al 98. In *En torno al «98»*, p. 79-92.

nente claro de la primera corriente, mientras que Pita Romero se vio claramente influido por las tesis del galleguismo auspiciado desde las *Irmandades da Fala*. Esta agrupación de jóvenes intelectuales galleguistas, nacida en A Coruña, organizó una primera reunión con jóvenes universitarios en Santiago de Compostela. Allí se encontraba Pita Romero que participó junto a otros prometedores líderes juveniles que pronto iniciarían una brillante carrera política. En noviembre de 1918 la asociación lanzó el primer manifiesto público en el que se defendía la idea de una Nacionalidad gallega. El Tratado de Versalles que ratificaba el fin de la primera guerra mundial y el inicio de la Sociedad de Naciones legitimó el principio de autodeterminación nacional. El movimiento galleguista decidió dar el salto y presentarse en la palestra con todas las garantías por las que siempre habían abogado sus compañeros catalanes y vascos<sup>2</sup>.

La repatriación de una buena parte de los capitales generados en las antiguas posesiones españolas incrementó a su vez notablemente el valor de las remesas monetarias aportadas por los indianos, que decidieron invertir sus cuantiosas fortunas en sus tierras de origen. Un proceso que posibilitó la modernización de numerosas infraestructuras y servicios de la Galicia rural y urbana. La comarca de Ortegal se convirtió en un referente paradigmático de todo ello. La interrelación entre las comunidades emigradas y la comunidad local fue siempre muy destacada. Además de dinero, América aportó una importante dosis de capital humano y patrimonio inmaterial que posibilitó el progreso económico y la transformación de las formas sociales, políticas y religiosas<sup>3</sup>. El adolescente Pita Romero se educó en una familia que mantenía intensas relaciones con las asociaciones de emigrantes; una familia que utilizaba esta cartera de recursos como plataforma de acción política y que pudo alentar una cuidada red de intereses que le permitió derrocar a los caciques tradicionales y emerger como la nueva clase empresarial y política de la comarca.

Sin embargo, tras los sucesos revolucionarios de 1917 con consecuencias en toda Europa, y la implantación en el continente de sucesivos regímenes totalitarios o autoritarios, la dialéctica entre las distintas tendencias regeneracionistas, conservadoras o progresistas, se radicalizó progresivamente. La expansión de las doctrinas comunistas y sobre todo anarquistas, con especial incidencia entre la clase obrera de A Coruña, suscitó las preocupaciones de Taboada Lago y Pita Romero que iniciaron desde diversas posiciones ideológicas una batalla propagandística que reclamaba las reformas sociales que consideraban necesarias para simultanear la modernización económica y la concordia social. Sus testimonios públicos, en dis-

---

<sup>2</sup> Cf. Justo Beramendi – *De provincia a nación. Historia do galeguismo político*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 2007, p. 645-736.

<sup>3</sup> Cf. X. M. Núñez Seixas – *Emigrantes, caciques e indianos. O influxo socio-político da emigración transoceánica en Galicia (1900-1930)*. Vigo: Xerais de Galicia, 1998.

cursos y escritos advertían la necesidad de salvaguardar la paz y el orden, pero sus estrategias para lograrlo, aumentaban paulatinamente sus divergencias ideológicas, cada vez más evidentes. En pocos años, el liberalismo y sus sueños democráticos parecieron tener cada vez más problemas para responder a las tensiones generadas entre los numerosos partidarios de la revolución o la reacción.

Pita Romero defendió durante esos años que la respuesta a los peligros revolucionarios sólo vendría dada a través de la profundización de las vías democráticas. Tesis progresistas que pueden observarse en las propuestas exhibidas en sus numerosos artículos periodísticos o en las páginas de *El Noroeste* y *El Orzán*, diarios de A Coruña que llegó a dirigir. También su incipiente obra literaria manifiesta esta preocupación social con piezas tan significativas como la titulada *El anarquista* (A Coruña, 1924).

Taboada Lago, con una interpretación mucho más trágica y maniquea de los acontecimientos<sup>4</sup>, manifestó la necesidad de apelar a las enseñanzas de la tradición y se comprometió en una ardua labor de propaganda social que se recoge en el diario coruñés, *El Ideal Gallego*, principal cabecera de la prensa católica gallega. A sus artículos, firmados bajo los seudónimos de «Un demócrata-cristiano», y «Un pequeño propietario», vienen a sumarse posteriormente sus más afamadas publicaciones en el marco de la Acción Católica Española como *Los caballeros del Ideal* (Madrid, 1928), o *Las legiones de Cristo avanzan* (Barcelona, 1934).

### 3. Piedad, formación y acción: dos jóvenes católicos

La constitución de organizaciones católicas juveniles ligadas a los centros educativos regidos por nuevas congregaciones religiosas, manifiesta en parte el espíritu regeneracionista de la Iglesia española, consciente de haber perdido en buena medida el apoyo de las emergentes clases urbanas. El asentamiento de nuevas órdenes religiosas especializadas en el ámbito de la educación supuso un recurso inestimable para la recuperación de la influencia perdida en los avatares de las décadas anteriores. Fueron estas organizaciones las que impulsaron por primera vez con cierto éxito la movilización de los jóvenes seglares guiados por los principios de una sólida piedad religiosa, una mejor formación intelectual y una eficaz acción pública inspirada por los principios católicos.

<sup>4</sup> «Hacia un extremo aparece Rusia, y hacia el otro Méjico, como exponentes sintomáticos de un mal que amenaza ser universal, como manifestación roja y sangrante del avance de la ola socialista, que cual alud formidable invadió a España, y que se extiende sigilosamente por los horizontes de la sociedad contemporánea, y la ola comunista, anarquista, anticristiana, más alta, más extensa, más negra todavía y más roja, porque es más sanguinaria y violenta, que avanza y empuja a la ola socialista...Conviene mucho no olvidar que el comunismo y bolchevismo aparecen a consecuencia de crisis políticas, y acompañan como una sombra peligrosa a las crisis económicas. Por una y otra pasa España en la actualidad. El peligro es grande».

Leandro Pita Romero militó en la Juventud Católica de Ferrol, una ciudad marcada más que cualquier otra por el fracaso colonial y el espíritu regeneracionista. Allí realizó sus estudios de Magisterio hasta 1915. Más tarde, cuando se trasladó a la Universidad de Santiago de Compostela para estudiar Derecho se integró la congregación de los Luíses, la organización más prestigiosa de los católicos en la ciudad del Apóstol, directamente ligada a los jesuitas. Allí entablaría profunda amistad con el canónigo de la catedral Juan Antonio Rodríguez Villasante, eminente orador y consumado especialista en Derecho Canónico, con quien compartiría años más tarde sus vivencias en la Embajada española ante la Santa Sede. Jamás abandonaría su práctica religiosa y durante su estancia en Roma obtuvo del Papa Pío XI el privilegio de disponer de una capilla privada. Además, el mismísimo Secretario de Estado, cardenal Pacelli, futuro Pío XII, presidiría la ceremonia del Bautismo de uno de sus hijos.

José María Taboada Lago, nacido en A Coruña, recibió su formación inicial en el colegio de los salesianos, una congregación religiosa que desde su asentamiento en la ciudad herculina se caracterizó por extender su acción entre las clases populares. Taboada se integró en sus organizaciones juveniles donde cultivó las prácticas piadosas y las inquietudes sociales que nunca abandonaría<sup>5</sup>. Su febril actividad despertó la atención de los dirigentes del centro de la Asociación Nacional Católica de Propagandistas, constituido en la ciudad en 1919. Pronto se convirtió, a pesar de su juventud, en uno de sus miembros más destacados, primero como agente dinamizador del sindicalismo agrario confesional extendido por las archidiócesis de Santiago, y más tarde como dirigente de las recién fundadas Juventudes Católicas de Galicia<sup>6</sup>. En 1928 fue elegido presidente del primer Consejo Regional de Juventudes Católicas que se creó en España. Siempre mantuvo su admiración por la obra de Don Bosco y décadas después sería nombrado presidente de la organización mundial de Antiguos Alumnos Salesianos<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> «Quiero suponer que todos los lectores son de los que rezan. Les corresponde, por consiguiente, el primer lugar, pero para merecerlo se exige, como condición indispensable, el cumplimiento de ciertos deberes que los tiempos demandan. A ser posible, la «acción» con la «oración». Porque muchos mueren de hambre por la avaricia de los ricos, y muchos más padecen y mueren de hambre espiritual, y no saben apagar la sed de felicidad, porque no hay quien les enseñe el camino a la fuente de la verdadera doctrina de Cristo, y falta quien les ayude con el restablecimiento de la justicia y el entronizamiento del reinado de la caridad de Jesús... la ley de la Caridad, es la única que puede verificar la absoluta armonía y curar las llagas repugnantes que al mundo corroe y degradan».

<sup>6</sup> Cf. José Ramón Rodríguez Lago – La Acción Católica en la Galicia de la II República. – *La Acción Católica en la II República*. Coord. Feliciano Montero García. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2008, p. 115-143.

<sup>7</sup> Presidente nacional de la Asociación de AA. AA. Salesianos desde 1955.

#### 4. Modernización empresarial y propaganda social

Como representantes de las clases medias emergentes nuestros dos protagonistas se convirtieron durante su vida en agentes empresariales de primera fila, actuando como delegados del Banco Pastor, la institución financiera más poderosa de la Galicia en aquellos años, presidida primero por José Rodríguez Pastor y posteriormente por Pedro Barrié de La Maza, con quienes siempre mantuvieron privilegiadas relaciones. Ambos mantuvieron además este papel tras la guerra civil, actuando como delegados de la institución en la capital de España, o en el exilio argentino.

Pita Romero fue además secretario de la cámara de comercio de A Coruña, donde estableció una poderosa red de influencias; pero el proceso de renovación empresarial en el contexto gallego no se limitó al ámbito urbano, sino que alcanzó mayor protagonismo si cabe en la muy notable transformación de la producción agrícola y ganadera. La expansión del movimiento agrarista, supuso el proyecto modernizador por antonomasia del amplio mundo rural galaico<sup>8</sup>.

Leandro Pita Romero disponía de un extraordinario capital relacional, heredado de una destacada tradición familiar. Su tío y su padre, el abogado Leandro Pita Sánchez-Boado, habían fundado la Federación Agraria que agrupaba asociaciones de ganaderos de toda la comarca<sup>9</sup>, obteniendo cuantiosos beneficios con el comercio del ganado vacuno, en el creciente mercado urbano madrileño. En 1926 Pita Romero fue nombrado presidente de la Federación Agraria de Ortigueira, y en 1927 fue elegido presidente de la Asociación Provincial de Ganaderos de A Coruña. Entre sus preocupaciones en el cargo se encontró con la creciente competencia surgida con los sindicatos confesionales católicos. Una batalla por el control de las organizaciones de ganaderos y campesinos que se recrudecería en los años posteriores.

Taboada Lago participó en el esfuerzo por extender el sindicalismo agrario confesional. Un proyecto desplegado por los propagandistas de A Coruña que cosechó un éxito muy destacado en buena parte de Galicia. En 1926 se convirtió en tesorero de la Federación Católica Agraria de A Coruña<sup>10</sup>, y desde 1927 dirigió la revista *Galicia Agraria*, publicación oficial de la organización. Las discrepancias entre los católicos partidarios del sindicalismo libre, y los líderes del sindicalismo confesional, eran sólo un reflejo más de las divergencias ideológicas entre una

<sup>8</sup> Cf. Miguel Cabo Villaverde – *O Agrarismo*. Vigo: A Nosa Terra, 1998.

<sup>9</sup> Cf. Anxel M. Rosende – *O agrarismo na comarca de Ortegal (1893-1936): a loita pola modernización da agricultura*. Sada, A Coruna: Edicións do Castro, 1988.

<sup>10</sup> Cf. Alberte Martínez López – *O cooperativismo católico no proceso de modernización da agricultura galega, 1900-1945*. Vigo: Excm. Diputación Provincial de Pontevedra, 1989; Miguel Cabo Villaverde – *A propósito de Brañas. O sindicalismo católico obreiro e agrario en Galicia ata a guerra civil*. Santiago de Compostela: Fundación Alfredo Brañas, 2006.



buena parte de los creyentes respecto a que estrategias eran las más eficaces para ofrecer respuestas ante el empuje de la modernidad. La confrontación entre estas corrientes fue cada vez más notable; sin embargo, todos ellos defendían su interpretación de la cuestión social como fiel respuesta a sus creencias católicas<sup>11</sup>.

## 5. Ciudadanía y acción política

Leandro Pita Varela inició su experiencia política muy tempranamente, arropado por su familia y apadrinado por el eminente diputado gallego Manuel Portela Valladares, del que se convirtió en secretario personal, durante su etapa como gobernador de Barcelona. Sus contactos con las influyentes comunidades gallegas en América y su incorporación en las *Irmandades da Fala*, le convirtieron en prometedora figura de la negociación política, capaz de establecer puentes de actuación entre los sectores de la derecha liberal, los republicanos centristas, los galleguistas y los agraristas. Los últimos años de la dictadura de Primo de Rivera establecieron el marco de alianza de estos grupos que en abril de 1931, con la proclamación del régimen republicano, lideraron el proceso de renovación de las elites políticas en Galicia.

Durante la campaña de las primeras elecciones convocadas en el recién nacido régimen republicano, Pita Romero encontró muchas dificultades para su incorporación en la lista de alguno de los principales partidos, pero en junio de 1931, obtuvo como candidato independiente acta de diputado en Cortes por la provincia de A Coruña. En Madrid se integró inicialmente en el Partido Republicano Gallego, liderado por Santiago Casares Quiroga, con quien pronto manifestó sus discrepancias. La intensa polémica suscitada en junio de 1933 por la aprobación de la Ley de Congregaciones Religiosas, incrementó su acercamiento al católico Presidente de la República, Niceto Alcalá Zamora. En octubre de ese mismo, Diego Martínez Barrio, líder del Partido Radical Republicano, le nombró Ministro de Marina. Dos meses más tarde, Alejandro Lerroux, nuevo jefe de gobierno, le encomendó la cartera de Estado, una compleja responsabilidad en la Europa que vivía el fulminante ascenso del nazismo. El joven político gallego volvió a hacer gala de su preocupación por contentar a los grupos de intereses que le apoyaban desde Galicia: intentó lograr nuevas inversiones para el astillero de la armada en Ferrol y luchó por firmar un tratado comercial con Uruguay, que limitase las perniciosas consecuencias generadas por la crisis internacional en la economía gallega.

---

<sup>11</sup> «Io sono cattolico, cattolico, naturalmente così, così, e non copio tutti i mei doveri. Mia moglie, invece, sì, é cattolica e pia». Palabras de Pita Romero recogidas en el Informe del Nuncio ante la Secretaría de Estado sobre la reunión mantenida con el Ministro del Estado (21 de abril de 1934). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 841, Fasc. 220, Fls. 26-33.

Sin embargo, su último nombramiento tenía como principal encargo lograr un acuerdo jurídico oficial con la Santa Sede que tranquilizase a la Iglesia católica española y garantizase la concordia entre ambos Estados.

En junio de 1934, a pesar de contar con la desconfianza del Nuncio, Federico Tedeschini<sup>12</sup>, y de sus principales informadores que lo calificaban como un joven político arribista, muy hábil, pero de escaso bagaje intelectual<sup>13</sup>, Pita Romero partió

<sup>12</sup> «Questo giovane che di repente si é visto innalzato dal posto di Segretario della Camera di Commercio della Coruña, a quella di Ministro degli Esteri e di candidato ad ambasciatore presso la Santa Sede e di negoziatore di questa ardua conciliazione, non ha dubitato di porre al suo attivo, nello spazio di pochi giorni, i seguenti titoli: giudicare della diplomazia della Segreteria di Stato e fin dal primo documento che egli da essa riceveva; chiedere il ritiro di un Dispaccio di Vostra Em.za. Rev.ma; offendersi perché l'Em.za Vostra ha chiamata antireligiosa la legislazione della Repubblica; dire che non andrà a Roma con quel genere di agrement; suscitare in un giornale anticlericale una campagna contro il Nunzio: mandare una nota di protesta alla Santa Sede per i discorsi della festa del Papa; mandares, se é stato ciò che riferiscono i giornali (e deve essere vero, perché la cosa é concepita negli stessi termini con cui il Ministro la esprime a me) mandare, dico, un ultimatum (così lo hanno chiamato qui i giornali) all'Em.za. vostra affinché dica, semplicemente e senza altre frasi, se la Santa Sede accetta o no al Signor Pita Romero, come ambasciatore; lasciar viva la campagna e lasciar correre le false affermazioni della stampa contro Vostra Em.za e la Santa Sede, senza pubblicare affatto la lettera di Vostra Em.za. che le avrebbe subito dissipare; far deliberare una ammonizione al vescovo di Madrid; ricordare e applicare la sottrazione che la repubblica ha fatto a noi della parte materiale della Chiesa; e in pari tempo pensare e regolamentare anche la parte morale, che é la libertà ecclesiastica, con un regolamento statale sull'uso della Chiese. E' poco tutto questo?. E dire che egli era la persona meno indicata per farlo, dato che era candidato ai due ufficii sopradetti...». Informe del Nuncio al Secretario de Estado sobre reunión con Pita Romero (16 de febrero de 1934) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 841, Fasc. 219, Fls. 3-36.

<sup>13</sup> «Si dice che da giovani appartiene alla Gioventù Cattolica. Dopo cercò il sole più caldo. Grande amico del funesto Casares Quiroga... simpatie del Presidente che si dichiarò suo incondizionatamente tanto nelle idee politiche, come nelle religiose. Davanti al Presidente si mostra come cattolico convinto di tutta la vita e allo stesso tempo repubblicano entusiasta... Per indicazione di Alcalá Zamora... fù nominato da Lerroux... per avere accettato questo Ministero fù espulso del suo partito... fino, energico, abile, facile nel trovare la soluzione alle difficoltà accomodando le cose: molto simpatico e discretamente colto, ambizioso e accomodante. Sarebbe capace di meter l'occhio alla serratura, approfiterá di quanto gli conviene per rimanere a galla; fará vedere tutto ciò che gli convenga far credere. Son di parere che egli non si affretterebbe a concludere qualche cosa; preferirá stare beatamente tranquillo...». Informe sobre Pita Romero presentado por el Director del Colegio Pontificio Español en Roma, Carmelo Blay, a Alfredo Ottaviani, sustituto del Secretario de Estado (9 de enero de 1934) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 840, Fasc. 218, Fls. 36-38; «I due sono stati compagni per tre anni nella stessa posada, cioè nella stessa pensione, in Santiago, al tempo degli Studii Universitarii del Signor Pita Romero. Sono dunque antichi amici, e sono anche coetanei, avendo entrambi circa 36 anni... Dice el Villasante che il Pita Romero era studioso ed intelligente.. a proposito di questi mutamenti politici di Pita Romero ricordava che questi aveva fatto parte di associazioni cattoliche nella Corugna, e che in Santiago era estado de los Luises, cioè della associazioni giovanili che la Compagnia di Gesù ha in Spagna ... Ma l'ambizione, dice il Villasante, lo spinge e perciò ha sacrificato tutto. Racconta Villasante che egli incontrato l'anno scorso per istrada nella Corugna Pita Romero, gliel lo disse chiaramente: questi cambi, gli osservó, non sono ben visti; ma io le saró amico malgrado essi. A Villasante, Pita Romero ha detto che personalmente egli non avrebbe difficoltà di dare alla Chiesa ciò che la Chiesa chiede; ma come uomo pubblico non lo può fare. Distingue adunque nella sua persona l'uomo privato dall'uomo pubblico; e non questo criterio si prepara ad andare a Roma». Informe del Nuncio a la Secretaría de Estado sobre las conversaciones confidenciales mantenidas con el canónigo Antonio Villasante, asesor eclesiástico de Pita Romero (14 de abril de 1934). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 841, Fasc. 220, Fls. 14-17.

hacia Roma con la esperanza de resolver a través de la negociación política los numerosos conflictos suscitados hasta ese momento con la jerarquía eclesiástica.

Influido poderosamente por las corrientes tradicionalistas predominantes en la Iglesia española, Taboada Lago mostró siempre una desconfianza permanente respecto a la actividad política partidista<sup>14</sup>, y las ideologías que se distanciaban de la tradicional tutela eclesiástica<sup>15</sup>. Su acción pública optó por la transformación social desde vías exclusivamente confesionales<sup>16</sup>. En 1933 fue llamado a Madrid, para ocupar una vocalía en la Junta Central de Acción Católica Española, donde pronto fue nombrado secretario. Siempre se vio arropado por dirigentes destacados de la jerarquía episcopal como el arzobispo de Santiago, Zacarías Martín Núñez, y el Cardenal Primado de Toledo, Isidro Gomá, representantes de las posiciones más conservadoras. Ambos veían con cierta desconfianza el creciente protagonismo de Ángel Herrera y del Cardenal Vidal i Barraquer, representantes de la vía posibilista auspiciada en principio por el Nuncio Tedeschini.

La actividad eclesial de Taboada encontró la más férrea oposición, no sólo entre las asociaciones de la izquierda militante, embarcada en un claro proyecto de secularización de la sociedad española con marcados tintes anticlericales, sino también entre aquellos dirigentes del clero que rechazaban cualquier intromisión de los jóvenes seglares en unas diócesis donde el monopolio del Obispo y su Vicario había sido siempre absoluto<sup>17</sup>. Sus discursos que apelaban a la urgente necesidad

<sup>14</sup> «Antes que los representantes de la fuerza, antes que los representantes del poder, los humildes y solitarios – y al decir del mundo, inútiles e insignificantes– hombres que rezan, y los laboriosos y abnegados hombres que sueñan, mostrándonos la sublimidad y grandeza de nuestra misión excelsa, y patentizando a la par, que no es, que no puede ser la política, que no puede ser el poder y la riqueza, más que a modo de unas sirvientas de las demás obras selectas de la voluntad y del entendimiento humanos».

<sup>15</sup> «El torbellino de la política, los deslumbradores rayos de la pseudo-ciencia, los refinamientos y embriagueces de la civilización, crean una atmósfera asfixiante en la cual multitud de creyentes se desvanecen y caen como heridos por un rayo. Circunscribiéndonos a España, tal vez pudiera afirmarse, sin incurrir en error de monta, que jamás se dio un confusionismo mayor. Gentes que se dicen católicas, e incluso practicantes en materia de Religión, enroladas en partidos políticos de marcada orientación izquierdista y sectaria. Y aún dirigentes de tales partidos en pequeños núcleos de población, arrastrando con su “mentida” religiosidad a otros seres incapacitados para independizarse del titulado “cacique”, aun cuando alardeen de proceder con entera independencia, sin atender requerimientos o sugerencias de nadie. Posponen las ideas y sentimientos religiosos a estúpidos personalismos, sin parar mientes en el grave daño que con su proceder irrojan a la Iglesia y a España».

<sup>16</sup> «Por algo decía el Pontífice Pío XI, refiriéndose a la Acción Católica: “Yo no hago política de partido; pero yo hago una gran política, una política a largo plazo, decisiva. Porque preparo la solución definitiva de los grandes problemas formando generaciones de conciencias más iluminadas y profundas.” La Acción Católica es indudable que puede transformar al mundo, y transformará a España».

<sup>17</sup> «¿Quién no se ha enterado de las brutalidades cometidas por el obispo de Orense en la última asamblea de Juventudes católicas? No ha insultado a todos e hizo llorar injustamente a José María Taboada con sus exabruptos. Que haya un obispo loco no nos extraña, pero sí que nos admira que haya autoridades superiores que no se atreven a deponerlo. Informe V. E. y pida al Santo Padre que remedie los males de la diócesis de Orense, porque por lo que hemos visto y por los informes recibidos, el Prelado es enemigo de la Acción Católica y de la social». Denuncia presentada ante el Nuncio por Andrés Babío, propagandista de A Coruña (11 de julio de 1934) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 943, Título VII, Sección primera, nº 16.

de una conversión eclesial<sup>18</sup> preocupaban además a algunas autoridades, ancladas en las fórmulas acomodaticias más tradicionales, que no exigían del sacrificio de la misión que parecía ahora requerirse con cierta entrega mística<sup>19</sup>.

## 6. Delegados de España ante la Santa Sede

En junio de 1934 Pita Romero se convirtió oficialmente en Embajador de la república española ante la Santa Sede. Su satisfacción<sup>20</sup> y su confianza en una rápida conciliación entre ambos Estados resultaban paradójicas con relación a las numerosas dificultades suscitadas en los meses previos a su llegada a Roma. Las negociaciones para restablecer unas relaciones de concordia entre el régimen republicano y la Iglesia católica se habían iniciado previamente. La difícil misión encomendada encarecidamente por el católico Presidente de la República, Niceto Alcalá Zamora y el nuevo Jefe de Gobierno, Alejandro Lerroux<sup>21</sup>, tenía por fin

<sup>18</sup> «Nos hallamos en una hora en que por fuerza habremos de actuar, queramos o no... No podemos desconocer que el triunfo, en definitiva, será de los más organizados, de los que hubieran sabido aprovechar todos los instantes para reclutar gentes y disciplinarlas, adiestrándolas para la lucha... ¿Podemos, por ventura, estar satisfechos de la labor hasta la hora presente realizada? ¿Esperaremos impasibles el mañana, pertrechados por los egoísmos y las cobardías? ¿No tendremos la suficiente generosidad para darnos al apostolado del Bien, llevando la Verdad a los desgraciados e infelices hermanos que la ignoran?... Se impone el más riguroso examen de conciencia, en la seguridad de adoptar serenamente un radical cambio de conducta, comprendiendo la urgencia de cooperar a la Acción Católica».

<sup>19</sup> «Las inspiraciones divinas, tenemos la convicción firmísima que volverán por fuerza a influir en las conciencias... Se exige proclamar muy alto, de manera que sea oído por todos, que Cristo a nada se opone que sea justo, verdadero, hermoso, perfecto, en cualquier parte que ello esté; al contrario, es un agente divino del progreso en todas sus cosas. Cristo se opone a las maldades e injusticias de los hombres y de las sociedades, por poderosas que fueren, y mira con especial complacencia a los humildes, a los vejados y escarnecidos, y a los explotados... Cristo se opone a los hipócritas que mercantilizan las creencias, y mira con predilección a los que tienen hambre y sed... Cristo ama a los sencillos y a los limpios, y se opone a los necios potentados que maltratan a los desvalidos, como desconociendo que son sus hermanos... Es necesario decir esto a las gentes, para que sepan y se den cuenta de que Jesús es el único conductor de almas y de pueblos».

<sup>20</sup> «Il Ministro me ne parlò per primo e se ne mostrava contentissimo: Da varii amici miei che sono andati a Roma ed hanno parlato con Cardenali, sono venuto a sapere che la Curia romana aspetta con molto desiderio la mia andata a Roma. Io solo adesso comincio a racappezzarmi con lo stile di Roma, che prima non ho potuto mai capire...». Informe del Nuncio ante la Secretaría de Estado sobre la visita del Ministro del Estado, Pita Romero (8 de abril de 1934) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 841, Fasc. 220, Fls. 6-10; «No interrumpidas, felizmente, en ningún instante, desde al advenimiento de la República, las relaciones de España con la Santa Sede... no puedo por menos de ver en la augusta persona de Su Santidad al elevado propulsor de ese anhelo de un mundo que inspire sus relaciones en sentimientos de fraternidad... favorables deseos y respetuosos sentimientos hacia la augusta persona de Su Santidad...» Discurso oficial de Pita Romero en la ceremonia de presentación de credenciales ante el Papa Pío XI (11 de junio de 1934) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 841, Fasc. 220, Fls. 66-77.

<sup>21</sup> «Sa, mi disse, come é perche io ho nominato il Signor Pita Ministro degli Esteri? Io non lo conosceva: egli non era del mio partito; ed anzi era di un partito nemico del mio... Eppure, non ostante tutto ciò, il l'ho nominato Ministro. Perché? Perche voglio creare valori. Egli é un giovane intelligente e che studia le

alcanzar un nuevo Concordato, o lograr al menos un tratado de «modus vivendi» que garantizase el final de las agrias disputas entre la Iglesia española y el nuevo régimen. Pío XI había publicado meses antes la encíclica *Dilectissima nobis. Sobre la injusta situación creada a la Iglesia católica en España*, y el nuevo gobierno, surgido de unas Cortes más inclinadas hacia la derecha, consideró urgente reconstruir puentes de diálogo con la Iglesia.

Pita Romero contaba en principio con el apoyo de arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer, y se vio también arropado por los grupos de católicos proclives a las tesis autonomistas en Cataluña, País Vasco o Galicia<sup>22</sup>. Durante su estancia en Roma se ganó el aprecio del Cardenal Pacelli, todopoderoso Secretario de Estado, y mantuvo estrechas relaciones con su sustituto, Alfredo Ottaviani. Ninguno de ellos quiso oponerse a los designios de la mayor parte del episcopado español, contrario a cualquier posible acuerdo con un régimen al que consideraban enemigo del catolicismo. Sus gestiones diplomáticas fueron así torpedeadas desde un principio por las múltiples denuncias lanzadas contra él por los sectores católicos más integristas. Numerosos informes presentados ante el Nuncio y la Secretaría de Estado de la Santa Sede mostraban la oposición de muchos fieles a su nombramiento como Embajador<sup>23</sup>. También influyeron en buena medida, los manejos políticos de Gil Robles y los dirigentes de la *CEDA*, ansiosos de debilitar al *Partido Radical* en vistas a una próxima convocatoria electoral en la que alcanzar, no sólo el gobierno, sino la mayoría parlamentaria suficiente para aprobar la ansiada reforma constitucional<sup>24</sup>.

---

questioni». Informe de la visita del Nuncio al presidente del gobierno Alejandro Lerroux (16 de febrero de 1934); Informe de la visita del Nuncio al Presidente Alcalá Zamora (25 de febrero de 1934). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 841, Fasc. 219, Fls. 3 a 36 y 51 a 55.

<sup>22</sup> Cf. Informe del franciscano de Betanzos Juan Lestón ante la Secretaría de Estado (19 demayo de 1934) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 841, Fasc. 220, Fl. 62.

<sup>23</sup> Acusaciones de anticlericalismo y de implantación del laicismo en la comarca de Ortegá a través de las escuelas, asociaciones agrarias y el periódico *La Voz de Ortegá*. Informe de José Saavedra Pardo sobre Pita Romero (19 de diciembre de 1934) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 841, Fasc. 230, Fl. 83-85; «Se cree que pertenece a la logia Suevia, de La Coruña, aunque no se sabe positivamente, si es masón...». Informes sobre Pita Romero (23 de diciembre de 1933) – ASV Arch. Nunz. Madrid: Caja 914, Título V, Rubrica IV, Sezione Prima: Partiti ed uomini politici, p. 485-487; «Advertimos que pertenece a la logia masona y ya su padre en el pueblo de Ortegá de donde era oriundo perseguía furiosamente a la Santa Religión. Llamándonos poderosamente la atención que el Sr. Gil Robles, gran cristiano y paladín de las derechas no hubiera puesto en antecedentes a S.S.... Pedimos que no se de el pláceme a ese señor como representante nuestro por ser incompatible con nuestra religión. Mucho cuidado si el Sr. Pita Romero va a esa pues no sabe S.S. que clase de persona esa ese Sr. Debe de poner su Eminencia esto en conocimiento de su excelencia Mons. Tedeschini. ¡Pobre señor! Por cuantas amarguras ha pasado...». Informe de algunos católicos de A Coruña al Secretario de Estado (28 de enero de 1934) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 840, Fasc. 218, Fl. 43.

<sup>24</sup> «Secondo che mi asegura il Signor Gil-Robles non é questione di credere o no, né alle parole né alle opere. Queste sono fuori di ogni dubbio. Ma é questione di una manovra e di abilità del Ministro, il quale vuole fin da ora assicurarsi di far buona sia che le trattative riescano, sia che non riescano». Informe sobre

Los partidos de la derecha y la izquierda azuzaban la cuestión religiosa como medio eficaz para movilizar a su electorado. Contaban con obtener una futura mayoría parlamentaria que les permitiese iniciar una tercera república. Ambos frentes apostaron por debilitar la consolidación de una opción centrista. Contaban para ello con un contexto internacional caracterizado por el vertiginoso ascenso de las propuestas totalitarias, y el creciente discurso de legitimación del recurso a la violencia como medio de transformación social y política.

En noviembre de 1935 Pita Romero acudió ante la Secretaría de Estado en un último esfuerzo por alcanzar un acuerdo. Realizó declaraciones confidenciales en las que aseguraba que el momento actual era el mejor para acordar un Tratado, que se vería facilitado por el encomiable trabajo desarrollado por el nuevo Ministro de Estado, el católico Martínez de Velasco. Según Pita, las futuras elecciones hacían prever un ascenso de la izquierda, y la reforma constitucional presentada por la derecha en el parlamento resultaba imposible a todas luces. El Vaticano no debía contar pues con una victoria de la CEDA en la próxima consulta electoral. Convenía pactar ahora un «modus vivendi», que evitase males mayores para el futuro<sup>25</sup>. El 6 de diciembre de 1935 el presidente de la República, Niceto Alcalá Zamora, informó al Nuncio Tedeschini de la profunda crisis gubernamental y de la inmediata convocatoria electoral. Los esfuerzos de Pita Romero y Martínez de Velasco se vieron definitivamente frenados. El Nuncio apostó entonces por concentrar todas las energías en la batalla electoral, y rogar que los resultados tradujesen fielmente la realidad social católica de la nación española. Confiaba firmemente en una rotunda victoria de la CEDA<sup>26</sup>.

El 20 de febrero de 1936 la confirmación definitiva del triunfo electoral del Frente Popular supuso un grave golpe para la estrategia eclesial por la que la nunciatura se había decantado, pero también para la consolidación del frente centrista al que Pita Romero se había finalmente adherido. El proyecto auspiciado por la presidencia de Alcalá Zamora, y su nuevo presidente de gobierno, el gallego, Manuel Portela Valladares, fracasó estrepitosamente. Pita perdió también su acta de diputado por A Coruña y en pocas semanas fue relevado de su cargo diplomático.

---

reunión del Nuncio con Gil Robles (5 de mayo de 1934). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 841, Fasc. 220, Fls. 36 a 41; «No, no, io non ho dato nessuno incarico al Signor Gil Robles, né direttamente, né indirettamente: e quando io voglio far sapere qualche cosa a lei, io lo faccio da me, senza ricorrere a nessuno! Se il Gil Robles le ha fatta quella comunicazione sarà per la convenienza della sua politica, e non per incarico ricevuto da me!...A chi credere? Al ministro che nega, o al Signor Gil Robles, il quale, mentre abitualmente si astiene di venire alla Nunziatura...; il Signor Gil Robles ha confermato in tutto e per tutto la sua missione...». Informe sobre nueva reunión del Nuncio con Pita Romero (9 de mayo de 1934) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 841, Fasc. 220, Fls. 54 a 59.

<sup>25</sup> Informe confidencial de Pita Romero ante la Secretaría de Estado – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 841, Fasc. 222, Fl. 39-40.

<sup>26</sup> Informe del Nuncio ante la Secretaría de Estado – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 841, Fasc. 222, Fl. 44-48.

En marzo de 1936, abandonó apenado la Embajada, pare ser sustituido por Luis de Zulueta y Escolano, nombrado por el nuevo gobierno de Manuel Azaña. Antes de abandonar Roma se entrevistó confidencialmente con Alfredo Ottaviani, ya asesor del Santo Oficio, al que transmitió su deseo de seguir sirviendo a la Santa Sede, como posible mediador entre el Vaticano y el nuevo Presidente de la República<sup>27</sup>.

En esas mismas fechas, Taboada Lago se convirtió en el dirigente más cualificado de la Acción Católica. La derrota electoral de la CEDA generó la reconstitución de la organización confesional presidida por Ángel Herrera. La organización, bajo la tutela del Cardenal Primado, Isidro Gomá, apostó por un claro distanciamiento de la acción política, con la que en los últimos meses se le había venido asociando. Las declaraciones públicas de Taboada Lago y sus informes ante el Cardenal Primado y la Secretaría de Estado de la Santa Sede así lo manifiestan. Tras el exilio voluntario de Ángel Herrera en la Universidad de Friburgo, Taboada recibió el delicado encargo de gestionar ante el nuevo gobierno la nómina de conflictos suscitados con la Iglesia<sup>28</sup>. Contaba en su favor con lazos de parentesco familiar que le unían a Fernando Blanco Salleres, secretario particular de Santiago Casares Quiroga, nuevo presidente del gobierno republicano<sup>29</sup>. En mayo, mientras participaba como presidente de la delegación española en la Exposición Mundial de la Prensa Católica, celebrada en Roma, Taboada transmitió a las autoridades vaticanas un primer informe confidencial sobre la situación de la Iglesia en España. Se mostraba muy crítico con la deriva política de Ángel Herrera y la errónea estrategia partidista de Gil Robles<sup>30</sup>, y expresaba la urgente necesidad de relanzar la organi-

<sup>27</sup> «Essendo egli forse l'unica persona (non della famiglia del Presidente della Repubblica) che gode la sua intera fiducia. Per informazioni scriverà anche segretamente alla Segreteria di Stato valendosi del tramite di S.E. Mgr. Ottaviani». Informe de Alfredo Ottaviani ante la Secretaría de Estado sobre el ofrecimiento efectuado por Pita Romero (27 de marzo de 1936) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 821, Fasc. 220, Fl. 124.

<sup>28</sup> Cf. José María Taboada Lago – *Por una España mejor*. Madrid: G. Del Toro Editor, 1977, p. 23 a 30.

<sup>29</sup> «I repubblicani di sinistra che coll'Union repubblicana, formano il governo attuale, sono in certo modo prigionieri dei socialisti e comunisti che coi suoi voti hanno ottenuto il potere... Si può prevedere, se non sono spinti e vinti di socialisti, che si possa arrivare a formare un governo Centro-sinistra che possa governare, sempre con settarismo, ma senza violenze. L'ordine pubblico desidera il governo sia mantenuto contra la violenze dei socialisti e comunisti. La cosa più grave ora è la questione dell'insegnamento, perche il Ministro dell'Istruzione è uno dei più settari di quanti formano il governo. Questo governo centro-sinistra, si può arrivare a governare senza l'impedimento dei socialisti rivoluzionari, certamente farà delle leggi sociali settarie perché sarà appoggiato della maggioranza del Parlamento. Ma crede che si potrà arrivare a trattare, sia privatamente con loro... trattare con persone del governo per defender le cose e persone della Chiesa, sempre per incarico dato sia del Cardinale Primate, sia dei Vescovi... essendolo lui in contatto con persone del governo per ragioni famigliari». Informe de Alfredo Ottaviani sobre información presentada por José María Taboada Lago sobre la situación política en España (3 de junio de 1936) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 821, Fasc. 220, Fl. 45-46.

<sup>30</sup> «La mancanza di tattica da parte del Jefe della CEDA durante i due anni di partecipazione nel governo del paese, ma sopra tutto nei momenti della propaganda elettorale fatta senza aver conto della realtà delle cose e senza considerare la forza del nemico... Gil Robles era così convinto del trionfo che quando ha conosciuto

zación desde planteamientos estrictamente eclesiales en los que predominase el rígido compromiso con la jerarquía episcopal<sup>31</sup>.

Los crecientes incidentes anticlericales generaban frustración entre una buena parte de los militantes católicos, que no sólo se habían visto derrotados en las urnas, sino que en buena medida se veían acosados en las calles por grupos de exaltados. Numerosos testimonios aludían a la sustitución de «dirigentes acobardados», la suspensión de actividades públicas y la dimisión de muchos de los jóvenes militantes. Otros muchos apostaron por la violencia como única manera de recomponer la situación, incorporándose en las organizaciones de Falange o las Juventudes de Acción Popular, abiertamente filofascistas. Taboada y los dirigentes de la Acción Católica siguieron insistiendo hasta el final, al menos públicamente, en el cumplimiento de la estricta legalidad y la intensificación de las formas piadosas y la acción caritativa<sup>32</sup>.

---

la disfatta é scapato verso la frontiera del Portogalo lasciando tutto. Allora fú necessario l'intervenzione del Signor Herrera per impedire questa fuga che sarebbe stata un gravissimo pericolo per tutta la Spagna nei primi momenti di confusione per la stessa disfatta. Il grupo della CEDA sarebbe rimasto senza Capo e certamente la rivoluzione sarebbe andato piú in lá ancora di quello che ha fatto, sia negl'incendi di chiese, conventi, collegi, etc... In questi ultimi tempi almeno apparentemente il Presidente dell'Azione Cattolica Signor Herrera, appariva almeno come consigliere di Gil Robles ed i soui, e per questo son venuti gli attachi dei grupi di sinistra, realisti, tradizionalisiti, etc. Contro l'Azione Cattolica. Si comprende benissimo che essendo i principali della CEDA in certo modo formati e come figli spirituali del Signor Herrera, nei momenti critici si siano consigliati da lui, con grave pericolo per la stessa Azione Cattolica. Apparentemente la tattica della CEDA era diretta dil Signor Herrera». Informe de José María Taboada Lago (Secretario de la Junta Central de Acción Católica) sobre la situación política en España (3 de junio de 1936) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 821, Fasc. 220, Fl. 45-46.

<sup>31</sup> «La necesita della direzione generale dell'Azione Cattolica in modo e maniera che sia veramente e sempre la Gerarchia che avvia la direzione della stessa Azione Cattolica, perche si può dire che ultimamente il GERARCHISMO é stato piú teorico che pratico. Insiste nella necessità che si aposto in prattica la direzione del Cardinale Primate nell'Azione Cattolica. Che i cattolici conoscano quando sia conveniente e prudente la disposizioni presse a questo riguardo perche la Direzione del Primate sia effettiva... É necessario che tutti lavorino colla Gerarchia e fuori della politica per evitare i pericoli per l'Azione Cattolica». Informe de José María Taboada Lago (Secretario de la Junta Central de Acción Católica) sobre la situación política en España (3 de junio de 1936) – ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Pos. 821, Fasc. 220, Fl. 45-46.

<sup>32</sup> «Hay también quienes creen, y son la mayoría, que sólo una actitud violenta es respuesta adecuada a las violencias que afligen a instituciones y personas religiosas... a quien pudiera verse atraído por las actitudes violentas, piense que la ira del hombre no obra la justicia de Dios; si hacemos lo mismo que los paganos, ¿en qué nos hemos de distinguir?. Si se prefieren las normas guerreras a los medios de penetración espiritual ¿dónde está la fe en nuestra propia doctrina?. ¿Es que la palabra de Cristo por sí sola, no tiene virtualidad para salvar a España y al mundo, superando antagonismos de clases y de ideas?. Dios nos perdone tener la fe en los labios y preferir las reacciones humanas a las sobrenaturales. Fortaleza para trabajar en nuestra Obra, con observación escrupulosa de las leyes y las autoridades "aún de recia condición" y fortaleza para, con el bien, el amor y el perdón, resistir violencias y ataques, porque esa es la voluntad de Dios: que haciendo bien, hagáis enmudecer la ignorancia de los hombres imprudentes...». Nuestra posición. *La Flecha*. N.º 48 (mayo de 1936), p. 1.



El 4 de julio de 1936, Taboada envió un nuevo informe a Giuseppe Pizzardo en el que se mostró esperanzado respecto al futuro<sup>33</sup>. Al día siguiente, clausuró en Lugo la *IX Asamblea Regional de Juventudes Católicas*. En su discurso invocó la necesidad de resistir ante la tentación de la violencia<sup>34</sup>. El viernes 17 de julio, mientras las tropas acuarteladas en África iniciaban la sublevación militar contra el gobierno republicano, Taboada transmitió al Cardenal Primado de Toledo, sus más íntimas preocupaciones<sup>35</sup>. Sus temores no tardarían en confirmarse.

## 7. Perseguidos y marginados

A su regreso de Roma, Pita Romero, sin acta de diputado y sin cargo oficial alguno, decidió tomarse una temporada de descanso en su residencia natal de Ortigueira. Allí observó con preocupación el clima de radicalización, elevada crispación y efervescencia revolucionaria de la que hacían gala algunos sindicatos. La prensa obrera de A Coruña y Ferrol atacaba sin contemplaciones a todos aquellos que habían transigido de algún modo con las organizaciones católicas. El antiguo embajador en el Vaticano era fácil diana de crecientes denuncias<sup>36</sup>.

Sin embargo, sus temores iniciales se incrementaron extraordinariamente tras el inicio de la sublevación militar. Las amenazas de grupos de envalentonados

<sup>33</sup> «Esto no ha mejorado nada, pero con todo, soy optimista a largo plazo. La reacción comienza y se intensifica, a medida que prosiguen las arbitrariedades y atropellos. Esto se esfumará más pronto de lo que muchos creen, sobre todo, si el movimiento espiritualista se acentúa. En los medios intelectuales se alienta una preocupación espiritual, que puede ser salvadora... Es menester que la reacción alcance todavía a un mayor sector de gentes». Informe enviado por José María Taboada Lago al Cardenal Pizzardo (4 de julio de 1936) – Archivo Gomá: Documento 1.2, Sección 1ª, Legajo J, Carpeta I, p. 36-42.

<sup>34</sup> «Las armas que hay que esgrimir para llegar al Congreso de Santiago son la oración, la formación y la siembra... necesidad de proselitismo y del espíritu de justicia, pues a la injusticia de ciertas clases, se deben los movimientos violentos que hoy agilizan al mundo... Nuestras luchas no son de violencia, sino de caridad y amor... un más equitativo reparto de los bienes materiales». *El Progreso* (7 de julio de 1936).

<sup>35</sup> «En Madrid seguimos en constante tensión. Hay rumores para todos los gustos, y las preocupaciones gubernativas son en verdad extraordinarias. Veo esto muy tranquilo; se reduce la cosa a comentarios e indignaciones poco menos que caseras. Con todo, si algo ocurre, será en estos días... ¡Dios se apiade de España, haciendo que los hombres recobren el sentido, y no persistan en la locura de trocarse en fieras!. Mucho me da que pensar la situación y mucho me preocupa también el estado de las masas populares, no sólo divorciadas de nosotros, sino opuestas a nosotros. ¡Hay que conquistarlas para Cristo!, y esto no va a lograrse sino con una santidad muy manifiesta, y una caridad evidente en los de arriba, que implique un cambio radical de vida, y un acomodamiento lo más perfecto posible de las obras a las doctrinas. Considero que habrá que volver a la vida y los procedimientos de los primitivos tiempos de la Iglesia... Veo por todas partes extenderse el odio y el espíritu de venganza. Esto es anticristiano. Experimento fuertes impulsos de intentar algo más sincero, más español y más cristiano, para evitar el abismo a que se conduce nuestra Patria. Pienso mucho en esto....». Carta de José María Taboada Lago al Cardenal Primado de Toledo (17 de julio de 1936) – Archivo Gomá: Documento 1. 14, Sección 2, Legajo J, Carpeta VII, Doc. 12, p. 56 a 58.

<sup>36</sup> Cf. Desde ortigueira. Fascistas «valientes»; y De Ortigueira. *El Obrero* (Ferrol, 15 de febrero de 1936), p. 3; y *El Obrero* (15 de abril de 1936), p. 2.

falangistas le obligaron a abandonar definitivamente su domicilio de A Coruña, y su retiro en Ortigueira no logró tranquilizar a su familia, aterrorizada ante las noticias de las numerosas ejecuciones que tenían lugar en la comarca. El fulgurante dominio del territorio de Galicia por el ejército de Franco provocó una brutal represión de cualquiera de los sospechosos de connivencia con el régimen derribado. La insistencia de algunas autoridades bien informadas, de que lo único que garantizaba su vida era la salida del país, y las noticias que le hicieron llegar sobre el fusilamiento unos días antes del General Enrique Salcedo Molinuevo, ferviente católico que se había mantenido fiel al régimen republicano, le hicieron tomar la decisión de iniciar los trámites necesarios para el exilio. Él podría ser el próximo en engrosar las listas de los condenados a muerte. Antes de verse forzado a huir del sangriento espectáculo, malvendió una buena parte de sus propiedades.

En noviembre de 1936 llegó a Portugal, donde trató de desarrollar labores de mediación diplomática para la futura reconciliación nacional. El 20 de enero de 1937, desde su exilio en Lisboa, escribió al Cardenal Primado de Toledo, felicitándole por su reciente nombramiento como delegado de la Santa Sede ante la España de Franco<sup>37</sup>. Trasmitía su confianza en un temprano regreso a España para iniciar la labor de reconstrucción nacional. El cardenal agradeció las gestiones realizadas por el antiguo Embajador<sup>38</sup>, pero frenó cualquier iniciativa que pretendiese una mediación internacional para un futuro acuerdo de paz<sup>39</sup>. Como la mejor manera de garantizar su seguridad personal y la de su familia, en abril de 1937, Pita Romero inició, junto a su esposa Helena Olmos, hija del cónsul argentino en A Coruña, un largo exilio en Buenos Aires. Jamás regresaría a España.

Mientras tanto, en el Madrid del que había logrado huir el Obispo Leopoldo Eijo Garay, las relaciones familiares de José María Taboada Lago con algunos dirigentes del Frente Popular le habían permitido sobrevivir, y desarrollar una valiosa actividad para la Iglesia en la clandestinidad<sup>40</sup>. El domingo 19 de julio, tras dejar a su familia en Alhama de Aragón, Taboada regresó a la capital para «cumplir obligaciones reputadas, poco menos que sagradas». Mientras algunos dirigentes católicos

<sup>37</sup> Carta de Leandro Pita Romero al Cardenal Primado (20 de enero de 1937) – Archivo Gomá: Documento 2.213, Sección 1ª, Legajo Varios I—VIII, Carpeta VII, p. 298.

<sup>38</sup> «Le supongo ahí con su distinguida familia a la que ruego presente mis respetos. Recuerdo muy bien a sus simpáticos comulgantes de Roma, que deben estar hechos unos hombrecillos... Todo se pasa y el mundo es un quid revolutum que nos espantaría si pudiésemos verlo en perspectiva futura. Vea si en algo puedo servirle y mande cuanto quiera a su amigo y S.S. que les quiere y bendice...». Carta del Cardenal Primado a Leandro Pita Romero (7 de febrero de 1937). Archivo Gomá: Documento 3.66, Sec. Varios, Legajo I-VIII, Carpeta VII, p. 132-133.

<sup>39</sup> En julio de 1937 el Secretario de Estado del Vaticano, Eugenio Pacelli, advirtió al Nuncio de Portugal sobre la imperiosa necesidad de desmentir el rumor que corría por Lisboa respecto a una posible mediación vaticana en la guerra española. El Nuncio desmintió categóricamente tal posibilidad (cartas del 30 de julio y 6 de agosto de 1937). ASV Segr. Stato Affari Ecclesiastici: Spagna, Períod. IV, Pos. 899, Fasc. 303, Fl. 10-11.

<sup>40</sup> Cf. José María Taboada Lago – *Por una España mejor*, p. 31 a 39.

se refugiaban en las Embajadas extranjeras, medió ante el gobierno republicano y la Nunciatura para solicitar la protección de la familia del Cardenal Gomá. Sin embargo, no obtuvo respuesta del nuevo representante pontificio, Silvio Sericano, que deseaba evitar un nuevo conflicto con las autoridades republicanas. La familia del Primado de Toledo se trasladó provisionalmente al domicilio familiar de Taboada en Madrid.

El 12 de agosto Taboada envió al Vaticano un segundo informe sobre la situación eclesial en la zona republicana. El documento presentaba los primeros datos sobre la persecución iniciada contra una buena parte del clero en la capital. Cinco días más tarde, Taboada fue detenido y llevado a la Dirección General de Seguridad, donde se le interrogó junto a otros muchos dirigentes católicos. Permaneció 18 días en la prisión situada en la Calle General Porlier, acusado de ser el administrador general de los bienes clandestinos de la congregación jesuita en España. Siempre desmintió esta imputación, pero reconoció actuar como garante de los bienes de las *Hijas de la Caridad*, que por decreto del 29 de julio se habían visto sometidos a expropiación forzosa.

El 6 de septiembre, la mediación de Santiago Casares Quiroga, posibilitó que se le concediese el estatuto de «libertad vigilada». Una decisión providencial en un momento clave. Tan sólo cuatro días después, serían fusilados en la misma prisión destacados líderes católicos como el diputado gallego Gerardo Abad Conde<sup>41</sup>. En noviembre, tras el traslado de las autoridades republicanas a Valencia, regresó finalmente a su antiguo domicilio particular. Días más tarde inició las labores para la constitución del Socorro Sacerdotal. La eficacia de su gestión en este terreno provocaría un tiempo más tarde, cuando la guerra se prologó de una manera que nadie había presagiado, que el primer gobierno franquista le encomendase desde julio de 1938 la dirección del servicio de espionaje dispuesto en Madrid, todavía en manos de los republicanos. Su labor en los meses próximos intentó alcanzar un tratado de paz negociado con las autoridades republicanas, que pudiese establecer el marco necesario para la futura reconciliación nacional. Sin embargo, sus avanzadas gestiones fueron paralizadas por Franco y sus más firmes allegados, decididos a imponer una rendición incondicional en el que sólo sería posible la España de los vencedores.

Finalizada la guerra, y a pesar de su distanciamiento con respecto a algunas de las figuras más prominentes de la dictadura, Taboada fue premiado por su labor durante la contienda y se convirtió en delegado del Consejo Nacional de Falange en septiembre de 1939. Sin embargo, sus discrepancias con la deriva totalitaria del régimen provocaron crecientes conflictos y en diciembre de 1940 presentó final-

---

<sup>41</sup> El Ministro de Marina del gobierno de Lerroux, entre noviembre de 1934 y mayo de 1935, tenía entonces 55 años, y fue uno más de los muchos dirigentes católicos caídos en la represión de la retaguardia republicana.

mente su dimisión<sup>42</sup>. Jamás volvería a ocupar un cargo político, y pasaría a formar parte de los numerosos católicos que iniciaron un exilio interior y trabajaron en la sombra por la reconciliación nacional, dentro de un régimen autoritario que imposibilitó durante un largo período de tiempo la integración del catolicismo en la modernidad.

## 8. «Catolicismo y modernidad en España». ¿La historia de un fracaso?

El período de entreguerras supuso una encrucijada determinante para muchos creyentes católicos, condicionados por el creciente proceso de modernización socio-económica y los agitados cambios políticos. Los discursos posteriores a la Guerra Civil española, producidos por la propaganda de los dos bandos en combate, construyeron un relato mítico y maniqueo del inevitable enfrentamiento mortal entre las dos Españas contrapuestas, caracterizadas por el confesionalismo católico y el ateísmo militante. Hoy, cuanto más profundizamos en la peripecia vital de los católicos de las décadas previas, apreciamos la compleja diversidad existente entre sus posiciones ideológicas y sus actitudes frente a los acontecimientos. La trayectoria de estas dos destacadas figuras del catolicismo español, con sus múltiples semejanzas y sus muy notables divergencias, se contraponen manifiestamente con la falacia historiográfica que interpreta al conjunto de los católicos españoles como un todo unívoco. Una tesis tradicional que parece incidir todavía hoy en aquel «no fue posible la paz».

Pita Romero y Taboada Lago, respondieron desde su fe católica y desde diversos planteamientos ideológicos, a los retos que la modernidad había supuesto para la Iglesia. Ambas biografías expresan las vicisitudes que atravesaron algunos de los jóvenes católicos, en aquel contexto de esperanzas, ilusiones y miedos. Nuestros dos protagonistas, compartieron numerosas cualidades y experiencias vitales, y representaron a su vez, dos orientaciones ideológicas que desde el progresismo y el conservadurismo, según el caso, trataron de conciliar el catolicismo con la modernidad. Ambos proyectos pacíficos fracasaron tras el inicio de una violenta guerra con la que se inició una larga dictadura que excluyó las propuestas de reconciliación nacional por las que habían abogado. Que finalmente, ellos, como muchos otros, fracasaran en sus intentos por conciliar la dimensión católica con el proceso modernizador, no significa que sus esfuerzos careciesen de interés.

<sup>42</sup> «Quisiera que me releva en el cargo de Consejero Nacional de FET y de las JONS. Con él me siento incómodo, por más de un motivo; yo no soy falangista, aunque ya ha verificado, en estricta obediencia a su mandante, la unificación en Madrid, de los diferentes partidos durante la guerra civil. Se trataba de una necesidad patriótica, pero nunca he pertenecido a ningún partido político, y como un humilde dirigente de la Acción Católica, deseo permanecer fiel a las recomendaciones de la Santa Sede». José María Taboada Lago – *Por una España mejor*, p. 191.

Como historiadores resulta urgente profundizar en sus diversos proyectos de modernización y abordar también el porque de sus fracasos. Esta comunicación, ha pretendido a través del análisis de sus peripecias vitales, abrir un camino que permita entenderles mejor para entendernos mejor a nosotros mismos, con la experiencia colectiva de la que todos formamos parte.



---

## FRANCISCO LINO NETO (1918-1997): UM PERCURSO PELO CATOLICISMO «CONSCIENTE»

JORGE REVEZ<sup>1</sup>

No percurso de Francisco Lino Neto, podemos observar uma atitude política, enquanto intervenção, que é sobretudo a defesa da consciência cristã perante os mecanismos opressivos do Estado Novo. Essa consciência é assumida não apenas como motivação para a sua acção mas como condição estrutural da sua vivência católica. Isto significa que a emergência de uma identidade católica de oposição não é somente fruto da compreensão da natureza violenta do Estado Novo mas de uma modificação profunda do ser católico, em que a consciência cristã tende a assumir a preponderância face, por exemplo, à relação histórica estabelecida entre o regime de Salazar e a Igreja Católica.

De facto, os protagonismos diversos do militantismo católico em diferentes áreas da dinâmica social levaram a que, no final dos anos 50, estes se confrontassem directamente com a necessidade de mudança ou abertura do regime político existente em Portugal. Esta deslocação da questão social à questão política adquire particular significado pela «consciencialização doutrinária dos católicos», como lhe chama Francisco Lino Neto, num texto redigido já nos anos noventa do século XX<sup>2</sup>.

Este sentimento de desencontro acentuar-se-ia após a crise político-social que eclodiu em torno das eleições presidenciais de 1958. Este é aliás o momento em que Lino Neto considera ter iniciado a sua vida política pública.

A leitura e a exegese dos Evangelhos, bem como do magistério papal, no quadro de uma relação de maior proximidade com os textos sagrados, determinam, de forma decisiva, a formação de uma consciência cristã actuante e reflexiva. Lino Neto, numa conferência proferida em 1990, sintetiza esta situação como a «consciência da incompatibilidade da sua qualidade de cristãos com o Sistema e

---

<sup>1</sup> Na realização deste artigo, cumpre-nos agradecer o levantamento da documentação de Francisco Lino Neto no Arquivo da PIDE-DGS efectuado pela Dra. Rita Leite. Agradecemos também às Dras. Francisca e Teresa Lino Neto o acolhimento desta investigação e a sua preciosa ajuda.

<sup>2</sup> Espólio Pessoal de Francisco Lino Neto [doravante EPFLN] – *A progressiva dissociação dos católicos e do regime* (após 1990), p. 2. Texto dactilografado.

o Regime que os rodeava»<sup>3</sup>. Desta forma, a renovação do campo católico, operada nas décadas de 50 e 60, manifestar-se-á, com frequência, no vocabulário utilizado, pela utilização da noção de «consciência»<sup>4</sup>. Aqui se afirma, em primeiro lugar, uma demanda de justiça, marcada indelevelmente por um forte impulso vanguardista. Em segundo lugar, «consciência» implica uma auto-compreensão da experiência católica face à realidade social e política vivida em Portugal, um *olhar para dentro* que paulatinamente se transforma em acção em nome de uma identidade própria.

A evolução da consciência dos católicos constitui-se assim como um trilho central na relação entre catolicismo e política. Este percurso é influenciado por um universo de iniciativas – desde publicações como *O Tempo e o Modo* até organismos como a Cooperativa Pragma – que promovem, nas palavras de Lino Neto, uma «elaboração doutrinária» ou «esclarecimentos de acção» que explicam a existência de «uma consciência católica autónoma, aberta, conciliar, e vivendo um cristianismo renovado, claramente dissociado da doutrina e da prática do regime de Salazar.»<sup>5</sup> Parece assim afirmar-se um catolicismo dito consciente. Haveria então um catolicismo *inconsciente, indiferente*?

As raízes desta posição, no seu percurso intelectual, remontam pelo menos a 1956. Reflectindo sobre duas concepções de cristianismo – um cristianismo de encarnação e um cristianismo de transcendência ou escatológico – Lino Neto recusa a transformação do cristianismo em «uma política no meio de outras políticas», sublinhando que a sua pregação é essencialmente sobre «um reino que não é deste mundo». Sem desejar um regresso ao cristianismo primitivo – que «converteu o mundo e deu-lhe uma orientação radicalmente nova» – Lino Neto propõe a elaboração de uma «síntese em que se reconheçam os erros que permitiram ao mundo tornar-se estranho, se não hostil, ao Cristianismo; que se procure estabelecer um reino de Cristo, mas que não seja deste mundo, com as suas pompas, os seus luxos, os seus poderes temporais e os erros próprios de cada homem.» No fundo, defende que a encarnação deve promover um sentido absoluto da existência humana e que a relação de transcendência deve sobretudo fazer irradiar o espírito cristão «mas sem fazer política cristã».<sup>6</sup> Este pormenor de linguagem mostra como o seu

<sup>3</sup> EPFLN – A Igreja e os movimentos de inspiração cristã, p. 1. Comunicação no Ciclo «Anos 60: os factores da mudança» (1990).

<sup>4</sup> Numa carta dirigida a Salazar, em Outubro de 1966, este vocábulo surge como uma marca claramente identitária, como se pode ler no início da carta assinada por Lino Neto, Mário Soares e outros: «Os signatários, alguns de formação católica, outros socialista, ou de ambas, todos democratas, têm em comum, entre outras coisas, o facto de terem vivido toda a sua vida consciente durante a vigência do Estado Novo». Centro de Documentação 25 de Abril – [Carta aberta ao] ao Senhor Presidente do Conselho de Ministros (Lisboa, 22 Out. 1966). Texto policopiado.

<sup>5</sup> EPFLN – A progressiva dissociação dos católicos e do regime (após 1990), p. 13. Texto dactilografado.

<sup>6</sup> Cf. EPFLN – *Duas concepções de Cristianismo* (1956?). Texto dactilografado não assinado.



pensamento político se estruturava já em torno de uma questão de consciência mesmo antes das primeiras manifestações de intervenção pública.

As críticas à situação social e política do país vindas do campo católico conheceriam um momento de viragem, como referimos, nas eleições para a Presidência da República em 1958. Foi assim um acontecimento de natureza política que fez emergir as reivindicações de alguns sectores católicos em nome da consciência cristã – por outras palavras, em nome de uma motivação religiosa – e que até aí se tinham limitado a vozes muitas vezes isoladas. Já depois do 25 de Abril, D. António Ferreira Gomes aponta esta motivação religiosa ao defender «que o termo *Resistência* se reservasse à recusa da tirania por motivo de consciência sob imperativos ético-sociais, ainda quando traduzida depois em acção política, enquanto o termo *Oposição* se aplicaria à posição *Contra*, por motivos políticos»<sup>7</sup>.

Independentemente desta questão terminológica, o arranque da chamada «oposição católica»<sup>8</sup> será o início de duas dissidências: em relação ao Estado Novo, uma dissidência político-social, que podemos enquadrar no conceito de «oposição católica»; a outra ruptura será da ordem eclesial e do plano sócio-cultural, e pensamos poder conhecer-lhe os limites pelo estudo dos «vencidos do catolicismo», os quais tentámos compreender na nossa dissertação de mestrado<sup>9</sup>.

Quando Francisco Lino Neto surge na imprensa, em ombros, sangrando da cabeça, durante uma manifestação de apoio à campanha eleitoral de Humberto Delgado a 16 de Maio de 1958, é reconhecido publicamente como vítima da repressão policial e acaba por transportar consigo alguns sectores católicos sobre os quais exercia uma influência quase paternal.<sup>10</sup> Este momento simbólico, conforme o seu testemunho, tem «grande repercussão e manifestações de solidariedade, dentro e fora do país»<sup>11</sup>.

A sua *liderança* é exercida de duas formas: em primeiro lugar, Lino Neto é redactor e subscritor dos primeiros documentos públicos da chamada «oposição católica». Em segundo lugar, Lino Neto apresenta-se como católico, logo nas eleições de 1961, o que em termos identitários abria uma significativa brecha na «frente nacional» de apoio à política salazarista.

<sup>7</sup> Carta-Prefácio (20 Maio 1976). José Galdes Freire – *Resistência ao Salazarismo-Marcelismo*. Porto: Livraria Telos, 1976, p. 13.

<sup>8</sup> Veja-se o trabalho essencial de João Miguel Almeida – *A oposição católica ao Estado Novo: 1958-1974*. Pref. Fernando Rosas. Lisboa: Ed. Nélson de Matos, 2008.

<sup>9</sup> Jorge Revez – *Os «Vencidos do Catolicismo»: militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa. Universidade Católica Portuguesa, 2009.

<sup>10</sup> Cf. Maria Inácia Rezola – Francisco Lino Neto. In *Dicionário de História do Estado Novo*. Dir. Fernando Rosas, J. M. Brandão de Brito. Vol. 2. Venda Nova: Bertrand, 1996, p. 665-666. Uma reprodução da fotografia (Arquivo Nacional de Fotografia, IPM) encontra-se no vol. 1 da referida obra na p. 138.

<sup>11</sup> EPFLN – *A progressiva dissociação dos católicos e do regime* (após 1990), p. 2. Texto dactilografado.

Neste labor interventivo, a consciência dos católicos ocupa um lugar central. Seguindo a cronologia, vejamos alguns exemplos. Lino Neto redige e assina a carta ao jornal *Novidades* de 19 de Maio de 1958, criticando a falta de esclarecimento e orientação fornecidas à consciência política dos católicos e o apoio do periódico da Igreja ao candidato do regime naquele momento eleitoral.

Apresentando-se como católico e reclamando que os católicos viessem a terreno público nessa qualidade, Lino Neto escreve outro documento fundamental, em Junho de 1958 – *Considerações dum católico sobre o período eleitoral* –, onde apresenta, de uma forma sistematizada e a título pessoal, «representativo embora dum sector católico importante»<sup>12</sup>, a situação presente da oposição ao regime e o papel que os católicos poderiam vir a assumir. Originalmente em forma de entrevista, cortada pela Censura, o folheto conhece duas edições anónimas e motiva uma feroz perseguição da PIDE que acabaria por conduzir a uma breve detenção do seu autor em Outubro de 1958<sup>13</sup>.

Criticando o «totalitarismo» do Estado Novo, aponta dois tipos de preocupações que inquietam os «católicos conscientes»: «por um lado o próprio carácter anti-cristão de um sistema totalitário, mais grave ainda se se apresentar como inspirado nos princípios cristãos; por outro lado, o facto de comprometer a Igreja pela sua aparente solidariedade com o regime, tanto mais que, sob a capa duma protecção extensiva [sic], se cerceavam as liberdades dos movimentos católicos». Por respeito às instruções emanadas do Vaticano e criticando o medo do comunismo, Lino Neto aponta os católicos que apoiam a actual «situação» pelo acatamento do «princípio, nada cristão, de que em política, o fim justifica os meios.»<sup>14</sup>

Lino Neto revê-se na doutrina personalista de Emmanuel Mounier, «no respeito da pessoa humana, proclamando o valor da autonomia e liberdade de consciência e os direitos espirituais e materiais do homem», para concluir, de forma contundente, que não restam dúvidas quanto à orientação do Estado Novo; assim, «o menos que poderá afirmar-se é que a doutrina e a prática do Estado Novo não podem considerar-se, de qualquer maneira, inspiradas nos princípios cristãos.»<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Francisco Lino Neto – *Considerações dum católico sobre o período eleitoral*. In *Católicos e política: de Humberto Delgado a Marcello Caetano*. Ed. e apres. José da Felicidade Alves. [S.l.]: [s.n.], 1968?, p. 21.

<sup>13</sup> Lino Neto elabora duas edições do texto com duas filiações diferentes. Na primeira utiliza a filiação «Centro de Informação Católica» e na segunda «Círculo de Informação Católica», conforme explica no inquérito da PIDE: «que se trata de um agrupamento em organização, destinado a esclarecer as implicações católicas, das várias posições políticas, sem no entanto pretender tomar directamente qualquer posição política. Que o facto de aparecerem dois nomes para a citada organização resulta de na primeira tiragem não ter sido ainda fixado definitivamente o nome, e parecer mais conveniente a designação de “círculo” para tirar o aspecto oficial a esse agrupamento, para não implicar qualquer patrocínio da hierarquia da Igreja.» ANTT. PIDE/DGS, Série PC, Proc. 801/58, Cx. 5213, F. 25.

<sup>14</sup> *Católicos e política*, p. 22-23.

<sup>15</sup> *Católicos e política*, p. 23-24.

As palavras finais do opúsculo apenas podem ser entendidas no paradigma da militância católica. Não se apela à dissidência nem a qualquer tipo de dissonância face à Igreja ou ao catolicismo. Apela-se a uma luta pelo futuro do catolicismo em Portugal em que «urge, por isso, realizar um esforço de aprofundamento doutrinário e purificação dos princípios cristãos, em face dos problemas políticos sociais que possam levantar-se.»<sup>16</sup>

Em Fevereiro e Março de 1959, surgem dois documentos que Nuno Teotónio Pereira designa como «bases da dissidência católica»<sup>17</sup>, ambos elaborados por Francisco Lino Neto: um abaixo-assinado – *As relações entre a Igreja e o Estado e a liberdade dos católicos* – onde se pode compreender a medida do posicionamento político destes católicos, ao afirmarem:

«Sabem que, como católicos e como homens conscientes e livres – consciência e liberdade que baseiam no Cristianismo –, têm o dever de intervir na vida política pelos meios honestos de que dispõem e para defesa da solução que lhes pareça mais conveniente para a paz e prosperidade da nossa pátria e mais de acordo com o espírito cristão [pois] não existe uma doutrina política católica rígida: os católicos poderão escolher dentro duma gama variada de posições que o estudo pessoal dos problemas e a sua consciência lhes aconselhem, mas nunca poderão adoptar qualquer das posições extremistas (...). Concretamente, um regime que, em palavras ou actos, sacrifique, em elevado grau, a justiça e a liberdade é necessariamente anti-cristão.»<sup>18</sup>

Em 1 de Março de 1959, Lino Neto redige igualmente uma carta a Salazar sobre os serviços de repressão do regime que viria a circular sob a forma de folheto impresso. Neste importante documento, a palavra «consciência» surge em quase todos os parágrafos. O mesmo apelo à consciência manifesta-se perante a PIDE, nas declarações prestadas pelos signatários e outros envolvidos.<sup>19</sup> Após a apresentação dos dados relativos à repressão, escreve-se: «O que é certo é que uma consciência cristã, honestamente informada, tem de rejeitar tal *realismo político* quando possam existir mortos, sangue, violência e injustiça». Os signatários assumem que «julgam dever da sua consciência exigir um esclarecimento, amplo total

<sup>16</sup> *Católicos e política*, p. 30.

<sup>17</sup> Nuno Teotónio Pereira – *Tempos, lugares, pessoas*. Lisboa: Jornal Público, 1996, p. 120.

<sup>18</sup> *Católicos e política*, p. 82-84.

<sup>19</sup> Lino Neto, por exemplo, nega responsabilidades pela impressão e divulgação da carta e pelo título categórico desse folheto (que seria de tom condicional no original) – «Os serviços de repressão do regime empregam métodos que uma consciência humana bem formada não pode tolerar e um espírito cristão tem necessariamente de repudiar» – mas afirma que a intenção do texto era esclarecer uma questão «que punha a muitos católicos um problema de consciência, na medida em que de alguma maneira se sentiam solidários com o Regime.» Esta será aliás a resposta mais comum nos inquéritos conduzidos em 1959 a um grupo significativo de católicos. Cf. ANTT. PIDE/DGS, Série PC, Proc. 588/59, Cx. 5287, F. 22.

e definitivo às questões que levantam», «para tranquilidade das suas consciências de cristãos e satisfação da opinião pública»<sup>20</sup>.

De uma forma geral, podemos afirmar que Lino Neto participa nos principais momentos e redes que teceram a chamada «oposição católica» ao Estado Novo, o que a vigilância exercida pela PIDE-DGS atesta inequivocamente. Em 1965, integra o Movimento Cristão de Acção Democrática, gizado em torno das eleições de Outubro desse ano. Em 1969, é candidato independente pela CDE de Santarém às eleições para a Assembleia Nacional.<sup>21</sup>

Nessa ocasião, redige um documento intitulado *A questão ultramarina: sugestões para uma perspectiva de solução*, onde exprime o sofrimento da consciência nacional perante a persistência dos conflitos africanos.<sup>22</sup> A alternativa que sugere à política bélica de Marcelo Caetano passa pela paz imediata, fruto dos «valores fundamentais a salvaguardar» e dos «interesses legítimos a defender». A noção de consciência volta a surgir neste trecho num sentido de actuação urgente: «Uma política de paz é sobretudo um estado de espírito e este estado de espírito tem que ser criado por nós que somos, política e militarmente, os mais fortes, com actos concretos que comprovem a sinceridade das afirmações gerais, mas também com uma acção psicológica e diplomática que consiga inspirar confiança.»<sup>23</sup>

A sua preocupação, no final da vida, em fixar a memória da dissociação entre os católicos e o regime de Salazar e Caetano, apresenta um interessante exemplo da relação entre a construção da história e os seus actores. Se a história é essencialmente uma construção da memória, Lino Neto tem o cuidado de não silenciar a sua experiência, repetindo-a em diversos momentos e dando-lhe a voz e o espaço que lhe julgava ser devido. Por exemplo, logo em 1966, Lino Neto é proposto como conferencista do ciclo *Estudar o passado, construir o futuro*, com o tema *Os católicos*

<sup>20</sup> *Católicos e política*, p. 105 e 111-112.

<sup>21</sup> Em finais de 1969, integra ainda a Comissão Nacional de Socorro aos Presos Políticos, uma estrutura supra-partidária que procurava apoiar os opositores que haviam sido detidos ilegalmente pelo regime. Em Maio de 1972 subscreve o documento intitulado *O Fracasso do Reformismo* apreendido pela DGS. Em 1973 é eleito como Vice-Presidente da Ordem dos Engenheiros, com um claro programa democratizante, no sentido de «fomentar tomadas de posição sobre os principais problemas da vida nacional, levando os engenheiros a assumir as suas responsabilidades de cidadãos». Ordem dos Engenheiros define programa. *A Capital* (28 Fev. 1973).

<sup>22</sup> Lino Neto afirma: «dói-nos no sangue, a morte e o sofrimento dos nossos filhos e irmãos; dói-nos na alma, a morte, a miséria e o ódio de brancos e pretos.» Francisco Lino Neto – *A questão ultramarina: sugestões para uma perspectiva de solução*. Santarém: Ed. do autor, 1969, p. 1.

<sup>23</sup> Francisco Lino Neto – *A questão ultramarina...*, p. [6-7]. Lino Neto envia este opúsculo a D. António Ferreira Gomes em Novembro de 1969, esclarecendo que «a minha posição resulta de uma motivação cristã, certamente pessoal e sujeita a erro, mas sincera. Para ela, muito apreciaria o seu apoio espiritual e espero a ajuda de Deus». Lamenta também o facto de nunca se terem conhecido pessoalmente, o que o Bispo do Porto reitera em Maio de 1971, agradecendo a oferta. Cf. EPFLN.

*e a política em Portugal: evolução histórica e perspectivas de futuro*<sup>24</sup>. Este pedido seria indeferido pelo Regime<sup>25</sup>.

No Espólio Pessoal de Francisco Lino Neto, encontrámos abundante documentação que mostra a preparação de um extenso trabalho sobre a figura de seu pai que não chegou a ser publicado, e que acabou por dar forma, em parte, à organização do Fundo Documental António Lino Neto, actualmente depositado e em tratamento no Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica. Além desses registos, encontrámos também diversos textos e esboços de comunicações sobre as actividades da «oposição católica», cujos olhares de actor e historiador se mesclam. A publicação desses trabalhos ou a conclusão de uma obra mais vasta sobre esse período da história portuguesa teria sido extremamente relevante para a construção dessa memória, colocando o nome de Francisco Lino Neto num patamar de ainda maior notoriedade. O silêncio desse arquivo pode e deve ser terminado, mostrando a importância da sua personalidade para além dos acontecimentos aos quais o seu nome é normalmente associado.

Em suma, o percurso de Lino Neto ajuda-nos a compreender como o apelo à consciência cristã foi talvez a mais poderosa arma de arremesso dos católicos contra a violência do Estado Novo. No argumento da consciência, encontramos a síntese de um posicionamento político e de uma intervenção que moldaram uma oposição sem espaço para existir como tal e de uma atitude de resistência que, em última análise, foi independente de conjunturas ou tácticas meramente políticas.

---

<sup>24</sup> Cf. Centro de Documentação 25 de Abril – [Carta aberta ao] ao Senhor Presidente do Conselho de Ministros. Lisboa (22 Out. 1966). Texto policopiado.

<sup>25</sup> ANTT. PIDE/DGS, Série E/GT, Proc. 184, Cx. 1437, F. 9.



---

## FRONTEIRAS DA MILITÂNCIA E DA CIDADANIA NA ACÇÃO DE MARIA DE LOURDES PINTASILGO: PERFIS POLÍTICOS DE UMA PRIMEIRA-MINISTRA

PAULA BORGES SANTOS

«É como cristã que abordo a política. É como cristã que estou motivada para a política. A minha resposta às situações políticas nasce, ganha corpo na minha condição de cristã.

Porque para mim, o cristianismo não é doutrina, nem moral, nem sequer teologia. É uma experiência de comunhão com Deus, com outros homens e mulheres, que me impele a agir e a tentar contribuir para que a Sua palavra dê fruto. E um fruto que permaneça.

(...) só posso exercer na sociedade a actividade que nasce nos talentos que tenho – em termos eclesiais, na comunidade, o serviço que me cabe nasce do carisma que me é próprio.»

(Maria de Lourdes Pintasilgo, Seminário dos Olivais, Maio de 1986)<sup>1</sup>

Maria de Lourdes Pintasilgo (1930-2004), destacada personalidade do laicado católico em Portugal, atravessou três fases distintas da história política portuguesa: uma de vigência do Estado Novo (1950-1974), outra com a ruptura introduzida pelo golpe militar do 25 de Abril de 1974 e o período de transição para a democracia (1974-1976), e, por fim, os anos de consolidação da democracia representativa em Portugal (1976-2004). Ao longo de todo esse período temporal, surgiu enquanto figura pública em diferentes conjunturas sociais e políticas. No exercício das mais variadas funções, em que exerceu cargos de liderança quer nos movimentos católicos quer nos lugares de Estado, Maria de Lourdes justificou sempre os seus envolvimento sociais, culturais e políticos a partir da sua pertença cristã e da vinculação à Igreja Católica. Manteve esse procedimento quando assumiu a chefia do V Governo Constitucional (1979).

Acerca de Maria de Lourdes Pintasilgo uma das memórias que mais perdurou relaciona-se, precisamente, com a singularidade com que assumiu a sua identidade

---

<sup>1</sup> Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0192.008 - *Atitude cristã no domínio político*, p. 18. Disponível em: [www.arquivo-pintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0192.008.pdf](http://www.arquivo-pintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0192.008.pdf)

religiosa. De facto, tal atitude distinguiu-a, depois do 25 de Abril de 1974, dos restantes elementos da classe política dirigente, para quem a acção política, por definição, deveria ser dissociada de razões de ordem confessional. No interior do campo político português, essa diferença quanto ao modo de estar na política não foi recebida de forma pacífica, agravando-se com a sua nomeação para o cargo de primeira-ministra.

O objectivo deste trabalho é, pois, conhecer se posicionaram publicamente as forças políticas, já enunciadas, a partir do momento em que o então presidente da República, general António Ramalho Eanes, nomeou Maria de Lourdes Pintasilgo para chefiar o terceiro governo de iniciativa presidencial. Trata-se de avaliar como é que esse posicionamento dos partidos condicionou, ou não, a discussão do programa do Governo e de verificar qual a conexão dos perfis que lhe foram traçados com o entendimento que essas mesmas forças tinham do que deveriam ser as relações entre a política e a religião.

Para tanto, não irei caracterizar como Maria de Lourdes se entendeu, a si própria, no desempenho do cargo, ou como a viram amigos, colaboradores, entrevistadores e outras pessoas que entraram no seu círculo pessoal e mais íntimo. Abordarei antes as perspectivas que da Engenheira Maria de Lourdes tiveram os partidos políticos e de que forma a definiram politicamente e ao próprio regime.

Escolhi como fonte principal desta breve investigação os debates de discussão do Programa do V Governo Constitucional, realizados na Assembleia da República, entre 13 e 18 de Agosto de 1979, nos quais participaram os deputados dos partidos com representação no Parlamento: UDP, PCP, PS, PSD, CDS e alguns independentes (uns dissidentes do PS, outros do PSD). A importância da discussão parlamentar reside no facto de ter sido a ocasião em que, por excelência, os partidos políticos assumiram em sede institucional as suas posições sobre o Executivo (face ao próprio Governo, directamente, e face ao presidente da República, indirectamente). Consultei também alguma imprensa da época, nacional e internacional, composta, num e noutro caso, sobretudo por jornais diários de diferentes sensibilidades ideológicas, onde abundam crónicas e artigos de opinião de personalidades políticas e intelectuais.

### **Quem era a primeira-ministra?**

Tendo nascido no seio de uma família republicana e laica, Maria de Lourdes não recebeu do núcleo familiar uma educação católica. Seria no âmbito do seu percurso escolar e liceal que adquiriria essa formação, beneficiando da edificação da escola nacionalista pelo Estado Novo, baseada numa forte componente de doutrinação moral e de inculcação ideológica, onde contava mais a formação da



consciência (educação) e menos a transmissão de conhecimentos (instrução)<sup>2</sup>. A utensilagem *religiosa* de compreensão da realidade que nesses anos adquiriu será reforçada ainda pela sua participação na Mocidade Portuguesa Feminina, primeiro como filiada e depois como dirigente, onde os conteúdos das actividades circum-escolares incluíam elementos de cariz religioso (e especificamente cristãos). Seria também naquela organização de enquadramento e formação da juventude feminina portuguesa, que desenvolveu sensibilidade à problemática da participação da mulher na sociedade e experimentou, pela primeira vez, as suas capacidades de liderança.

Os anos de frequência universitária, vividos no Instituto Superior Técnico, conduziram-na naturalmente, pelo tipo de sociabilidades inerentes na época à Universidade, à dinâmica da Acção Católica Portuguesa, integrando-se Maria de Lourdes na Juventude Universitária Católica Feminina (JUCF) (1948) e, pouco depois, na Pax Romana – Movimento Internacional de Estudantes Católicos (1950?). O seu envolvimento social e eclesial adquiriu, então, um carácter de militância, tributário de uma antropologia (católica) em que a *santidade* era um modelo e uma meta de conduta pessoal e relacional e em que as questões sociais e políticas eram pensadas a partir de uma cultura confessional, de raiz puramente religiosa, em ordem ao modelo católico de presença na sociedade, assente na estratégia de recristianização e no unionismo católico. De par com esse alinhamento, a questão do exercício da sua cidadania obedeceu, num primeiro tempo, aos termos (e limites) da cultura política nacionalista em que foi socializada e que remetia a actuação dos católicos ao âmbito do que eram consideradas as esferas da religião e do social, dependendo a possibilidade da sua sobrevivência da exclusão de todo o envolvimento no terreno político.

A circulação de Maria de Lourdes pelo meio internacional católico, quer enquanto presidente da JUCF (1952-1956) quer enquanto presidente internacional da Pax Romana-MIEC (1956-1958), fez com que reequacionasse as questões da militância e da cidadania noutros parâmetros.

Inspirada na Teologia das Realidades Terrestres, desenvolveu uma perspectiva política na abordagem às temáticas do catolicismo social, assente na ideia da História como o lugar da Revelação, na consciência da universalidade da Igreja Católica e na valorização do diálogo da instância eclesial (formada pela hierarquia eclesiástica e pelos leigos) com as realidades temporais. Também a Teologia do Laicado, que desafiava os cristãos leigos a comprometerem-se nas actividades do mundo ao serviço da Igreja, não já sob o signo da missão social da cristianização das estruturas, mas sobretudo pelo apelo à responsabilidade dos católicos na cons-

---

<sup>2</sup> Cf. António Nóvoa – A «Educação Nacional». In *Nova História de Portugal*. Dir. Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques. Vol. XII: *Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*. Coord. Fernando Rosas. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 458-459.

trução da sociedade, teve influência em Maria de Lourdes<sup>3</sup>. Por esta via, chegou à valorização da pluralidade, da democracia, do ecumenismo e da justiça como horizonte social, no plano da acção colectiva, e à exigência de uma conduta de participação e responsabilidade, no plano da acção individual.

Nesse sentido, defendeu a necessidade da formação dos leigos e, em especial, da juventude (o que se compreende pelo facto de até então ter estado inserida em dinâmicas pastorais juvenis), salientando como aspectos fundamentais dessa formação: a vida espiritual baseada na oração, o aprofundamento da doutrina cristã, o conhecimento do mundo e das suas necessidades e, por último, o desenvolvimento da consciência da dimensão internacional da Igreja<sup>4</sup>.

Na realização desse desígnio, fundou em Portugal em 1957, com Teresa Santa Clara Gomes, o «Graal», movimento internacional de mulheres cristãs, que conheceu através de Rosemary Goldie, dirigente australiana da «Pax Romana». Esta concretização definiu-lhe ainda um novo lugar de trabalho sociológico (novo na acção, porém antigo na sua reflexão), centrado na mulher e na sua presença na sociedade portuguesa, que permanecerá válido até ao final da sua vida.

Entre o final dos anos 50 e inícios da década de 70, continuando o seu percurso a realizar-se intensamente em redes e circuitos internacionais, a actualização do seu pensamento foi devedora do recurso a autores como Teilhard de Chardin, Yves Congar, Jürgen Moltmann, E. Schillebeeckx, Maurice Bellet, M.D. Chenu. Incorporou também o contributo de correntes humanistas e filosóficas, como o Personalismo e o Existencialismo, visitando autores como Martin Heidegger e Gabriel Marcel. Foi ainda seduzida pelos pressupostos do processo de conscienciização de Paulo Freire<sup>5</sup>.

Recebeu positivamente o Concílio Vaticano II, tal como as orientações doutrinais e pastorais desenvolvidas pelos magistérios pontifícios de João XXIII e de Paulo VI. Nesses anos, realizou em Portugal a divulgação do pensamento internacional cristão e colaborou com alguns membros do episcopado ministrando cursos de actualização da formação religiosa do clero diocesano, num esforço que envolveu o próprio «Graal».

Ainda nesse período, interessar-se-ia pela Teologia Política, que salienta o alcance político de todas as acções do cristão sem excluir a complexidade do mundo e da história. Em virtude desse novo contributo teológico, Maria de Lourdes reelaboraria, outra vez, a sua consciência cívica. A acção política passaria a ter para si o sentido de um protagonismo que autenticava a fé, na percepção do

<sup>3</sup> Cf. Maria Carlos Semedo Ramos – Possíveis de uma teologia em escritos de Maria de Lourdes Pintasilgo – Fragmentos. *Publicações Terraço*. 27/28 (2006) 56.

<sup>4</sup> Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0012.019 – *A Missão dos Leigos na Conversão do Mundo*, p. 12. Disponível em: [www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0012.019.pdf](http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0012.019.pdf)

<sup>5</sup> Cf. Maria Carlos Semedo Ramos – Possíveis de uma teologia em escritos de Maria de Lourdes Pintasilgo..., p. 27 e 38.

humano responsável pelo bem da sociedade e no reforço da ideia de comunidade. Transcendia, dessa forma, a esfera do político *tout court* para ter significado em todas as situações em que o homem se encontra como parte da *polis*. Daí que preferisse falar em teologias políticas «tão diversificadas quantas as situações e as datas em que os cristãos se encontram», e não reconhecesse na Teologia Política uma proposta de governo dos cristãos ao mundo<sup>6</sup>.

Mais uma vez, a «repolitização» do «social» e do «cívico» nasceria em Maria de Lourdes das dinâmicas internacionais do catolicismo (da «Igreja universal») e menos das dinâmicas portuguesas. É o que pode explicar a sua aparente ausência de sociabilidade com os meios católicos oposicionistas ao Estado Novo, a sua colaboração com alguns bispos portugueses, a aceitação que fez de cargos políticos durante o marcelismo, onde no trabalho que realizou manifestaria a sua apetência por abordagens sistémicas e globais dos problemas sociais e económicos, e a facilidade com que é recuperada pela nova classe dirigente para o exercício do poder político depois do 25 de Abril de 1974.

A vivência do período revolucionário em Portugal e a emergência das Teologias da Esperança e da Libertação (que seduziram personalidades dentro do próprio «Graal», como foi o caso de Teresa Santa Clara Gomes) não abalaram a posição religiosa e política que Maria de Lourdes havia consolidado nos anos anteriores. Será aí crítica dos partidos cristãos que entendia afirmarem a fé como uma ideologia, mas também da posição dos cristãos progressistas por defenderem uma Igreja sem instituição e sem dogma, unicamente carismática, ou mesmo dos cristãos reformistas de quem dizia que consideravam a teologia uma «especialidade dos padres» e que tendiam a cristalizar a instituição eclesial para se polarizarem em função dos regimes políticos dominantes. Revela-se, então, defensora da religião organizada, de um referencial doutrinário sólido inspirador do pluralismo de atitude política, do anúncio do reino de Deus como trabalho específico da comunidade cristã com abertura para o horizonte escatológico, da valorização da separação entre Estado e religião embora crítica da sacralização do secularismo<sup>7</sup>.

### A nomeação de Maria de Lourdes Pintasilgo

Num momento indefinido da democracia portuguesa, atravessada por enormes clivagens, vivas e actantes, a nomeação de Maria de Lourdes Pintasilgo para

<sup>6</sup> Maria Carlos Semedo Ramos – Possíveis de uma teologia em escritos de Maria de Lourdes Pintasilgo..., p. 56-57.

<sup>7</sup> Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0192.003 - *A Igreja no momento revolucionário*, p. 22. Disponível em: [www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0192.003.pdf](http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0192.003.pdf); PT/FCF/CDP/MLP-0192.008 - *Atitude cristã no domínio político*, p. 18; e PT/FCF/CDP/MLP-0192.009 - *O Sagrado e a Política*, p. 18. Disponível em: [www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0192.009.pdf](http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0192.009.pdf)

chefe de Governo produziu e potenciou diversos conflitos, que se repercutiram no comportamento dos partidos perante a constituição do novo Executivo, o elenco governativo e o programa do Governo. Foram conflitos cruzados - entre os diversos partidos, no interior das formações partidárias (entre os próprios militantes e, noutros casos, entre militantes e dissidentes), entre partidos e o presidente da República - e tiveram naturezas distintas.

A designação de Maria de Lourdes não foi uma completa surpresa. O seu nome já havia sido veiculado no momento das formações do III e do IV Governos Constitucionais<sup>8</sup>. Era também uma hipótese falada na imprensa estrangeira para o V Governo, a par de Jacinto Nunes (ministro das Finanças de Mota Pinto) e de Vítor Alves<sup>9</sup>. Num diário luxemburguês, Maria de Lourdes chegara a surgir como favorita, sendo descrita como «mais dócil», «muito devota a Eanes e apartidária»<sup>10</sup>.

O período entre a demissão do Governo de Mota Pinto (6 de Junho) e a decisão do presidente Eanes de dissolver a Assembleia da República e de convocar eleições intercalares (13 de Julho), fora para os dirigentes dos maiores partidos um momento de expectativa, na medida em que aguardavam que o chefe de Estado preconizasse uma solução favorável à prossecução dos seus objectivos políticos. Todavia, o período seguinte - balizado entre o momento em que é do conhecimento público a solução presidencial de nomear um governo de gestão encarregado de preparar a realização do acto eleitoral e a designação de Maria de Lourdes para primeira-ministra (19 de Julho) - despertou um conflito de alcance estratégico ao qual se juntaram conflitos político-pessoais.

Ainda que para o CDS e o PSD fosse um bom cenário o IV Governo Constitucional ter continuado em funções, a demissão do Executivo de Mota Pinto, na sequência da rejeição do orçamento, também lhes agradara. Viam na dissolução da Assembleia da República por Eanes a obstrução à possibilidade do PS vir a formar governo com o apoio parlamentar do numeroso grupo de deputados dissidentes do PSD. Aguardavam, portanto, a convocação de eleições pelo presidente, o que, a acontecer, serviria os propósitos da AD (Aliança Democrática), constituída em Julho de 1979. A coligação (CDS, PSD e PPM) propunha-se terminar com a instabilidade governativa em Portugal e alcançar uma maioria parlamentar no acto eleitoral. Por essa via, pôr-se-ia fim à posição de ascendência do presidente da República no regime político, estabelecendo-se ainda a redução dos poderes

---

<sup>8</sup> Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0078.054 - *Jornal de Angola*, 25 de Julho de 1979. Disponível em: [www.arquivo-pintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0078.054.pdf](http://www.arquivo-pintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0078.054.pdf)

<sup>9</sup> Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0079.004 - *Le Figaro*, 19 de Julho de 1979. Disponível em: [www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0079.004.pdf](http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0079.004.pdf)

<sup>10</sup> Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0085.049 - *Luxemburger Wort*, 16 de Julho de 1979. Disponível em: [www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0085.049.pdf](http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0085.049.pdf)

do chefe de Estado através de uma alteração da Constituição<sup>11</sup>. A opção de Eanes impediu naturalmente esta estratégia (sobretudo, pela natureza das eleições convocadas), o que fez com que, daí em diante, a AD atacasse aberta e publicamente a actuação do presidente.

Para o PS, aquela decisão presidencial provocava ressentimentos uma vez que impedia a tentativa de formação de um novo executivo socialista. Em simultâneo, agravava a confrontação, que já vinha detrás, entre Eanes e Soares. Também o cenário das eleições intercalares era penalizador para o PS, que ficava assim sem tempo para recuperar junto da opinião pública do desgaste dos anos da governação (I e II Governos Constitucionais), vividos em difíceis condições financeiras, e do conhecido clima de hostilidade que marcava o relacionamento com o chefe de Estado. A incapacidade de contrariar a crescente popularidade da AD entre um eleitorado oscilante e pouco ideologizado era outro aspecto negativo<sup>12</sup>.

Quanto ao PCP, não sendo um partido de governo, não saía perdedor da solução encontrada por Eanes. Dos quatro maiores partidos, era o único que não tinha um conflito directo com o presidente da República e o que melhor convivia com a legitimidade militar/revolucionária e com a presença militar no sistema político parlamentar português, representadas pelo presidente e pelo Conselho da Revolução. Ao contrário do PS e dos partidos coligados na AD, o PCP não agitava, naquela altura, o perigo do chefe de Estado possuir um plano para formar um amplo movimento de apoio a governos de iniciativa presidencial, que eventualmente conduziria à formação de um novo partido político. Este cenário parecia ser consistente sobretudo porque se previa que as eleições intercalares não clarificariam as correlações de forças partidárias em presença e não seria possível formar uma maioria parlamentar. Esta convicção encontrava-se generalizada entre vários sectores da sociedade portuguesa e foi considerada durante vários meses. Teve eco também na imprensa internacional. Em 24 de Agosto, lia-se no *Die Welt*: «[...] isso pode infelizmente já prever-se – as eleições intercalares não trarão quaisquer relações claras de maioria.»<sup>13</sup>.

Os que defendiam a existência do alegado projecto do presidente da República veiculavam ainda outra ideia: Eanes pretendia a militarização do regime. Nessa perspectiva, para Francisco Sá Carneiro, a escolha de Maria de Lourdes Pintasilgo para a liderança do Executivo era já uma manifestação do entendimento entre o

---

<sup>11</sup> Cf. Marina Costa Lobo – *Governar em Democracia*. Lisboa: ICS: Imprensa de Ciências Sociais, 2005, p. 136-139.

<sup>12</sup> Cf. António Reis – O Partido Socialista na revolução, no poder e na oposição: da dialéctica com o projecto nacional-militar à dialéctica com o eanismo. In *Portugal: O Sistema Político e Constitucional 1974-1987*. Coord. Mário Baptista Coelho. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais/Universidade de Lisboa, 1989, p. 132-135.

<sup>13</sup> Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0085.029 - *Die Welt*, 24 de Agosto de 1979. Disponível em: [www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0085.029.pdf](http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0085.029.pdf)

Conselho da Revolução e o chefe de Estado<sup>14</sup>; tal como a composição do próprio Governo, onde três pastas (Administração Interna, Defesa Nacional e Comunicação Social) seriam entregues a militares (tenente-coronel Manuel Costa Brás, coronel José Alberto Loureiro dos Santos e major João Figueiredo, respectivamente)<sup>15</sup>. Esta leitura dos acontecimentos circulava na imprensa espanhola, belga e inglesa. Daí que, numa conferência de imprensa, em 1 de Agosto de 1979, coberta pelo diário *The Guardian*, a Engenheira Maria de Lourdes declarasse: «Nunca seria instrumento de um regime militar.»<sup>16</sup>.

### O posicionamento das forças político-partidárias perante o terceiro governo de iniciativa presidencial

Dos comportamentos partidários extrai-se que as reacções à indigitação de Maria de Lourdes Pintasilgo pouco tiveram a ver, na sua origem, com esta personalidade ou com o programa governativo do Executivo que liderou. Na verdade, as posições dos partidos em relação à primeira-ministra e ao programa do V Governo foram decididas internamente logo que o presidente da República comunicou ao país a solução política para aquele momento. No Parlamento, a discussão do programa do Governo serviu mais para a consolidação de atitudes das forças partidárias, num ambiente político de pré-campanha eleitoral. Em nenhum caso se registou uma mutação de posição, tão só se aclararam as tensões do sistema político.

No total, foram 4 as sessões parlamentares de discussão do programa governativo. A primeira teve lugar a 13 de Agosto, a segunda no dia 16, a terceira no dia 17 e a quarta e última aconteceu a 18 de Agosto. A Engenheira Maria de Lourdes interveio na primeira e na última sessão. Nos debates das segunda e terceira sessões, tiveram a palavra, para prestar esclarecimentos aos deputados, os ministros da Coordenação Económica e do Plano (Carlos Correia Gago), da Administração Interna (Manuel Costa Brás), da Comunicação Social (João Figueiredo), da Agricultura e Pescas (Joaquim Lourenço), das Finanças (António Sousa Franco), da Coordenação Cultural e da Cultura e da Ciência (Adérito Sedas Nunes) e da Coordenação Social e dos Assuntos Sociais (Alfredo Bruto da Costa)<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0079.045 - *El País*, 3 de Agosto de 1979. Disponível em: [www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0079.045.pdf](http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0079.045.pdf)

<sup>15</sup> Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0085.057 - *La Libre Belgique*, 1 de Agosto de 1979. Disponível em: [www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0085.057.pdf](http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0085.057.pdf)

<sup>16</sup> Cf. PT/FCF/CDP/MLP-0085.014 - *The Guardian*, 1 de Agosto de 1979. Disponível em: [www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0085.014.pdf](http://www.arquivopintasilgo.pt/arquivopintasilgo/Documentos/0085.014.pdf)

<sup>17</sup> Cf. *Programa do V Governo Constitucional: Apresentação e Debate*. Lisboa: Assembleia da República/ Divisão de Edições, 1979, p. 2185-3785.

O CDS e o PSD mostraram ser, ao longo de toda a discussão parlamentar, os partidos mais hostis à Engenheira Maria de Lourdes e ao seu governo. Logo na segunda sessão, Freitas do Amaral e Rui Pena, pelo CDS, e Sá Carneiro e Pedro Roseta, pelo PSD, apresentaram uma moção de rejeição do programa do V Governo. Estes protagonistas sabiam que muito dificilmente a moção seria aprovada pelos restantes parlamentares, mas com isto intensificavam o clima de guerrilha institucional, desestabilizavam o elenco ministerial e prosseguiram a estratégia bipolarizadora da AD. Perante a opinião pública e o eleitorado, apresentavam-se como a única força política que se distinguia do socialismo e do comunismo, equiparavam ambos e estabeleciam o alinhamento do Executivo com o campo adversário.

A moção de rejeição só foi votada na última sessão de debate. Obteve 79 votos a favor (do PSD e do CDS), 33 votos contra (dos deputados independentes sociais-democratas e dos independentes Vasco da Gama Fernandes, Cunha Simões, Vital Rodrigues, Brás Pinto e Lopes Cardoso) e 125 abstenções (do PS, do PCP, da UDP e do deputado independente Galvão de Melo). Nos termos constitucionais, a votação obtida para a moção não produzia a rejeição do programa do Governo. Mostrava, contudo, o leque das atitudes das formações partidárias face ao Executivo.

O comportamento abstencionista do PS e do PCP contrastava com as posições dos deputados destes partidos no restante debate parlamentar. Globalmente, haviam demonstrado respeito (nalguns casos até mesmo admiração e simpatia) pela pessoa e pelo percurso da primeira-ministra. Havia preservado a imagem de alguma solidariedade com o Executivo, na medida em que mostravam reconhecer a necessidade de se imbuir a vida política nacional de um «clima de serenidade». Sem revelarem consonância com a totalidade da política proposta pelo Governo, haviam sido dialogantes e tido um interesse positivo na maioria das propostas das diferentes políticas sectoriais. Manifestavam ainda confiança quanto ao principal encargo do Executivo: reconheciam-lhe características e condições para preparar com isenção as eleições intercalares. Para explicar, todavia, a abstenção do PCP, Carlos Brito diria no hemiciclo: «Procedemos em relação à moção apresentada pelos dois partidos de direita coligados como se ela não existisse, única atitude que merece um texto em si mesmo provocatório. [...] Sabemos que do mesmo passo viabilizamos um Governo que nos merece expressas e sérias e profundas reservas.»<sup>18</sup>. De facto, os deputados comunistas não poderiam transigir muito mais. Era a sua identidade enquanto partido que se jogava, perante o seu próprio eleitorado. Afinal, o Executivo incluía independentes que tinham vindo da área da social democracia, o que o retirava da esfera de influência marxista, e preconizava soluções de continuidade com o II Governo Constitucional em matéria de orien-

---

<sup>18</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 96, 20 de Agosto de 1979, p. 3757.

tação económica (cumprimento das exigências do Fundo Monetário Internacional, por exemplo), que não eram toleradas pela doutrina do partido.

Desta forma, o sentido da abstenção dos comunistas não era muito diferente do voto abstencionista da UDP. O deputado Manuel Monteiro argumentava que o V Governo tinha um programa «ditado pelo FMI, [...] apoiado [...] pelos grandes capitalistas, [que] tem sido posto em prática pelas forças de direita sob liderança do general Ramalho Eanes»<sup>19</sup>. Descrente na capacidade do governo de Maria de Lourdes Pintasilgo para contrariar uma «política do imperialismo», a intenção do voto da UDP era mais o de conter a importância do PSD e do CDS, do que atacar o presidente da República (ainda que este partido se revisse numa presença militar mais radicalizada que Eanes não representava).

Já para o PS, a votação da moção seria aproveitada para tomar posição perante o presidente da República. Mário Soares, na única intervenção que fez e que foi a última da bancada socialista no debate, destacaria o contributo do seu partido, na história recente do país, para a afirmação da democracia pluralista e parlamentar. Nesse sentido, lançaria uma crítica feroz aos governos de iniciativa presidencial, que considerava experiências fracassadas e virtualmente esgotadas. De forma inequívoca, repudiava a dissolução da Assembleia da República após a demissão do governo de Mota Pinto e advertia, para futuro, que «quem ganhar as eleições deve governar, não sendo então mais legítimo ao Presidente da República continuar a sobrepor-se, com considerações subjectivas sem base constitucional, no que haverá de considerar-se como a reiteração da vontade popular»<sup>20</sup>.

Registe-se, porém, que esta intervenção do secretário-geral do PS indiciava também a existência de diferentes sensibilidades no interior do partido. Francisco Salgado Zenha, líder parlamentar do grupo socialista, que por diversas vezes participara na discussão do programa do Governo, referira-se à actuação presidencial num tom menos afrontoso. Na primeira sessão do debate, Zenha dissera: «O PS fez oposição a essa dissolução, dentro do nosso ponto de vista e dentro dos limitados poderes que o Parlamento tem no nosso país. No entanto, o Sr. Presidente da República tomou essa decisão, respeitando escrupulosamente os preceitos constitucionais. De modo nenhum o PS pretende impugnar a legitimidade constitucional da decisão do Sr. Presidente da República»<sup>21</sup>. As diferenças entre os dois dirigentes eram manifestas não só na retórica do discurso político como no entendimento acerca do papel do chefe de Estado. Não cessariam de se agravar e provocariam mesmo, entre 1980-81, uma profunda crise interna no PS.

Embora recusassem ao Governo um apoio expresso, os socialistas cuidaram, no entanto, de lhe garantir a sua disponibilidade para com ele cooperarem. Des-

<sup>19</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 96, 20 de Agosto de 1979, p. 3751-3752.

<sup>20</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 96, 20 de Agosto de 1979, p. 3766-3767.

<sup>21</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 93, 14 de Agosto de 1979, p. 3588.



tacavam o respeito pela legalidade instituída que o Executivo demonstrara, ao submeter o programa governativo ao voto da Assembleia, bem como das propostas de lei ou das autorizações legislativas necessárias, por serem do domínio da competência reservada ao Parlamento. Por fim, ainda que observassem sempre que agiam com reservas quanto à composição do Governo e a algumas das suas orientações, repudiavam «a campanha de que a Sra. Primeira-Ministra tem sido alvo, [...] porque essas críticas muitas vezes se têm revestido de uma forma que choca os nossos sentimentos morais, [...]» (Salgado Zenha)<sup>22</sup> e comunicavam que «Pode contar [o Governo] com o apoio crítico e vigilante do PS contra os ataques de que venha a ser alvo, quer de forças partidárias, quer de outros mais obscuros centro de pressão.» (Mário Soares)<sup>23</sup>. Note-se, porém, que mais do que a preocupação com a estabilidade ou o isolamento do Governo, o que motivava o PS era a necessidade de fazer frente aos partidos da AD e, acrescente-se no caso de Soares, a Eanes.

Curiosamente, os únicos votos contra a moção de rejeição apresentada pelo PSD e CDS partiriam dos deputados independentes, ex-militantes do PSD e do PS. Aqui residiram, todavia, dois posicionamentos distintos. Um, singularizado pelos deputados Lopes Cardoso, Brás Pinto, Vital Rodrigues e também Cunha Simões, condenatório da iniciativa da moção de rejeição do PSD e do CDS, e discordante (no caso dos três primeiros nomes) da decisão do chefe de Estado de formar um terceiro governo de iniciativa presidencial. Outro, representado pelos deputados dissidentes do PSD, agregados em torno da ASDI (Acção Social-Democrata Independente), favorável à solução do V Governo. Favorável porque esse grupo defendia a manutenção de apoio a Eanes, entendido como o garante da estabilidade institucional. Posição que levava ao seu confronto com a direcção de Sá Carneiro no PSD e estivera na raiz da saída do partido de 37 dos seus 74 deputados em Abril de 1979. É ainda essa postura que pode justificar que dois dos ministros independentes do V Governo viessem desse núcleo de homens.

### O discurso parlamentar sobre a primeira-ministra

Ainda que o comportamento das forças partidárias perante a constituição do V Governo se destinasse preferencialmente a marcar posição perante o presidente da República, os congéneres partidos políticos e o eleitorado, no discurso político e parlamentar dos dirigentes partidários a primeira-ministra ocupou grande centralidade.

O facto em si não exige ser explicado. Era natural pela natureza das funções da primeira-ministra: cabia-lhe a liderança do governo, o qual, nos termos da

---

<sup>22</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 93, 14 de Agosto de 1979, p. 3587.

<sup>23</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 96, 20 de Agosto de 1979, p. 3769.

Constituição (artigo 185.º) seria o responsável pela condução da política geral do país e pela orientação da administração pública, como seu órgão máximo. À chefe do Executivo cabia ainda dirigir, coordenar e orientar toda a acção ministerial e dirigir o funcionamento do governo, bem como orientar as relações de carácter geral com outras instituições (artigo 204.º). No entanto, ficava obrigada a respeitar o princípio da colegialidade, necessário para assegurar o princípio da responsabilidade colectiva (artigo 192.º) nos termos do qual todos os ministros eram responsáveis pelas decisões tomadas em Conselho de Ministros.

Porém, a atenção dada, pelos dirigentes políticos, à Engenheira Maria de Lourdes teve contornos particulares. Dois factores parecem ter concorrido para tal. Desde logo, a primeira-ministra não pertencer a nenhum aparelho partidário. Na perspectiva da classe política, era um factor que lhe retirava reconhecimento e a possibilidade de ser influente (porque se associava influência à manutenção e dependência de ligações partidárias). Depois, pelo cenário que era equacionado para as eleições intercalares, o de não se conseguir formar uma maioria parlamentar. Uma hipótese que convivia com um receio: a possibilidade da experiência do V Governo se prolongar para além das eleições, significando isso para muitos a continuação da ingerência do presidente da República na acção do governo, e dado aliás, por alguns, como sendo um «plano de Eanes».

A líder do V Governo suscitou aos principais dirigentes partidários diferentes comentários que, de tão reproduzidos entre o momento da sua tomada de posse e o do *terminus* do seu mandato governativo, rapidamente se cristalizaram em perfis políticos de Maria de Lourdes Pintasilgo. Tratando-se de um momento de grande politização da vida política nacional, essas imagens fixaram-se entre a opinião pública com grande facilidade. Para tanto, também contribuiu a radicalidade com que, nalguns casos, foi descrita e apresentada. Saliente-se ainda que a imposição de algumas imagens provocou o surgimento das suas contrárias.

Ao contrário de outros chefes de Governo, Maria de Lourdes Pintasilgo tornava-se mais difícil de categorizar, precisamente porque não estava alinhada com nenhum partido. Talvez por isso, as principais figuras políticas que contra ela ou com ela estiveram, se tenham debruçado mais sobre a sua personalidade, as suas opções de vida e o seu percurso cívico-político, do que em relação a qualquer outro actor político.

A grande maioria das considerações sobre a primeira-ministra foi proferida na imprensa. Algumas declarações foram reproduzidas em mais do que um jornal e os próprios alinhamentos ideológicos dos órgãos de comunicação social determinaram a sua exploração. Desta forma, os *media* contribuíram também para um efeito amplificador de alguns perfis da Engenheira Maria de Lourdes, o que pode justificar em parte a sua duração e a violência de alguns deles.

No Parlamento, pelo contrário, os comentários e críticas à e sobre a primeira-ministra foram mais serenos e contidos. Talvez pelo sentido dos parlamentares

quanto ao simbolismo do espaço de onde falavam, ou pelo código de oratória parlamentar que exigia mais moderação, ou simplesmente porque a própria chefe de Governo estava presente e... era mulher. De facto, percebe-se da intervenção de vários deputados que essa diferença (de género) os condicionava.

O perfil traçado de Maria de Lourdes pelos partidos da AD, PSD e CDS, foi, de todos os que então surgiram na Assembleia da República (mas também fora dela), o mais adverso para a primeira-ministra. Prosseguindo a sua estratégia de bipolarização do sistema político, acantonavam a líder do Executivo a um socialismo basista, capaz de pôr em perigo a democracia representativa. Dela diziam, umas vezes, encarnar um «neogonçalvismo de saias» que resultava num «apoio indisfarçado ao PS, ao PCP e aos seus satélites» (Carlos Robalo). Outras vezes, apontavam-na como «incapaz de ser imparcial» (Adelino Amaro da Costa) pelo que não tinha capacidade para garantir que o Governo prepararia o processo eleitoral com isenção<sup>24</sup>. Noutras ainda, era acusada de ser «uma mulher pouco concreta» que não passava de «uma correia de transmissão entre o Presidente da República e a Assembleia» (Helena Roseta)<sup>25</sup>. Mas se era «pouco concreta» também era a «teimosa» que «extravasa a competência gestonária» do Governo e que «só subjectivamente se encontra vinculada a ceder o seu lugar depois da eleição da nova Assembleia».

Seria, todavia, em duas outras críticas que os parlamentares da AD, em especial os do CDS, mais se distinguiam: classificavam a primeira-ministra como «terceiro-mundista» e como «cristã-marxista» ou «católica de esquerda». Com a primeira designação queriam significar que a Europa não era a prioridade da política externa, que os interesses económicos com países africanos iriam pesar mais nas relações a desenvolver do que a defesa dos direitos das comunidades portuguesas nesses países. Adelino Amaro da Costa não duvidava de que, nos meses seguintes, Portugal desenvolveria «uma política de relações internacionais, caracterizada pelo aventureirismo, pelo experimentalismo e pela confusão»<sup>26</sup>. Enquanto Diogo Freitas do Amaral salientava que a actuação de Maria de Lourdes Pintasilgo na UNESCO, enquanto embaixadora, não havia sido de «alinhamento regular com o mundo ocidental» e sublinhava que as ideias da primeira-ministra eram coincidentes com as de Melo Antunes<sup>27</sup>.

A identidade religiosa da Engenheira Maria de Lourdes foi outra questão que muito ocupou aqueles deputados, que nesse ponto mostraram verdadeira crispação. Nuno Abecassis, tal como Freitas do Amaral, clamava contra o aproveitamento que alegadamente a chefe do Governo fazia da Igreja Católica, permitindo

---

<sup>24</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 94, 17 de Agosto de 1979, p. 3616, 3262 e 3628.

<sup>25</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 93, 14 de Agosto de 1979, p. 3589.

<sup>26</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 94, 17 de Agosto de 1979, p. 3631-3632.

<sup>27</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 96, 20 de Agosto de 1979, p. 3758-3760.

encontrar-se com autoridades religiosas ou aceitando o seu suposto apoio<sup>28</sup>. Declaram que a primeira ministra violava o princípio de separação entre o Estado e as Igrejas e vaticinavam que «[...] o apoio de algumas vozes da Igreja a este Governo se transformará por certo, em clara oposição quando tiver consciência de que o que está em causa hoje, mais uma vez, tal como em 1975, é um regime plenamente democrático ou um regime de poder político-militar»<sup>29</sup>.

Dos restantes partidos com representação na Assembleia da República, apenas ao PS interessou sublinhar a condição de católica da primeira-ministra, mas... para lhe retirar importância política. Logo na sessão de apresentação do programa do Governo, ao usar da palavra, Salgado Zenha elogiaria a generosidade da Engenheira Maria de Lourdes em aceitar chefiar o Executivo e acrescentava: «Não me referirei às suas convicções religiosas porque penso que em política elas são irrelevantes: todos os políticos são julgados pelo modo como actuam e não pelas convicções a que dizem ser fiéis»<sup>30</sup>. Note-se que com este argumentário, o líder parlamentar da bancada socialista respondia não só ao CDS, como dava um claro sinal político a parte do seu eleitorado, que vulgarmente tinha uma posição laicista: a questão da identidade religiosa da primeira-ministra não era relevante.

Na realidade, os socialistas iriam preferir projectar como imagem de Maria de Lourdes Pintasilgo: a democrata, uma legítima representante do espírito da revolução de Abril, que participara nos Governos Provisórios, solidária e competente em matéria de política social. Ainda assim, no discurso político do PS, havia algum paternalismo para com a primeira-ministra<sup>31</sup>. Dessa forma, chamar-lhe generosa e solidária traduzia o assinalar daquilo que era classificado como o idealismo da primeira-ministra e que se referia à sua vontade de fazer, de dialogar, de mobilizar.

Alinhando com a interpretação que o PS fazia da Engenheira Maria de Lourdes, os dissidentes daquele partido, não acrescentariam muito mais ao retrato oficial da líder do Executivo. Lopes Cardoso congratular-se-ia, discretamente, de forma a evitar fazer uma discriminação positiva, com o facto de se tratar de uma mulher a desempenhar o cargo. Dizia que Maria de Lourdes Pintasilgo trazia uma «lufada de ar fresco» ao Parlamento e à vida política nacional, com o seu sentido de serviço na missão que abraçara, e destacava o seu respeito pelas instituições democráticas<sup>32</sup>.

De todas as bancadas parlamentares, a do PCP seria aquela que melhor parecia acolher uma mulher na liderança do Governo, que Alda Nogueira indicava

<sup>28</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 95, 18 de Agosto de 1979, p. 3686-3687, 3690-3691.

<sup>29</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 96, 20 de Agosto de 1979, p. 3762-3763.

<sup>30</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 93, 14 de Agosto de 1979, p. 3587.

<sup>31</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 95 e 96, 18 e 20 de Agosto de 1979, p. 3718 e 3767-3768.

<sup>32</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 93 e 95, 14 e 18 de Agosto de 1979, p. 3599 e 3724-3725.

ser um símbolo para as mulheres portuguesas<sup>33</sup>. Quase sem salientar nenhuma característica de Maria de Lourdes Pintasilgo, para além de a reconhecerem como «democrata» e «progressista», a atitude dos comunistas seria a de demonstrarem que tinham uma expectativa positiva face à sua actuação e que aceitavam o propósito do Executivo de promover “um clima de serenidade” (Carlos Brito)<sup>34</sup>. Registe-se que este comportamento do PCP suscitava animosidade entre o PSD e o CDS, no qual queriam ver um entendimento objectivo entre Maria de Lourdes e os comunistas.

Quanto à UDP, o único deputado daquela formação partidária, Manuel Monteiro nunca imporia qualquer tipo de qualificativo à primeira-ministra. Todavia, e apesar de considerar que o Executivo faria uma «política das forças de direita», imputava à chefe do Governo o vir a desenvolver uma atitude mais amena para com os trabalhadores<sup>35</sup>. A divergência ideológica do deputado da UDP com o programa do Governo não chegava, no entanto, para questionar a identidade política de Maria de Lourdes Pintasilgo enquanto democrata. Na realidade, apenas uma voz isolada no Parlamento, a de Carmelinda Pereira, procurara associar a primeira-ministra ao Estado Novo, recordando que tinha feito parte da elite política do regime, como procuradora à Câmara Corporativa e «discípula de Marcelo Caetano»<sup>36</sup>. Nas duas vezes que usou dessa argumentação para combater politicamente a chefe do Governo e o seu programa, foi vivamente repudiada pelos restantes parlamentares.

O perfil mais positivo da primeira-ministra, traçado na Assembleia da República, seria desenvolvido pelos deputados dissidentes do PSD. Personalistas e defensores de um intervencionismo social, alguns também católicos, respeitavam o discurso de Maria de Lourdes Pintasilgo. Questionavam directamente as críticas que os deputados do CDS e do PSD faziam à chefe do Governo e saíam em sua defesa. Magalhães Mota destacou-se por esclarecer, por exemplo, que a categoria de «terceiro-mundista» atribuída à Engenheira Maria de Lourdes, era estéril. Explicava que a primeira-ministra não recusara dar continuidade e aprofundar as negociações para a integração de Portugal na CEE. O apelo que fazia ao diálogo Norte/Sul pretendia a realização de um esforço colectivo que compreendesse o direito dos povos ao desenvolvimento e ultrapassasse as fronteiras culturais e económicas, que a solidariedade entre os homens impunha. Este discurso, tal como o da própria primeira-ministra, era marcado pela doutrina social da Igreja e pela reflexão desenvolvida no seio das Nações Unidas. Por fim, às acusações de idealismo a Maria de Lourdes, Magalhães Mota respondia que existia na atitude da

---

<sup>33</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 94, 17 de Agosto de 1979, p. 3611.

<sup>34</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 96, 20 de Agosto de 1979, p. 3753-3757.

<sup>35</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 96, 20 de Agosto de 1979, p. 3751-3753.

<sup>36</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 93 e 95, 14 e 18 de Agosto de 1979, p. 3600 e 3716-3718.

primeira-ministra uma virtualidade: «Não se fecha às aspirações colectivamente sentidas a mais justiça, mais igualdade, mais solidariedade. Contém, em si mesmo, sucessivos apelos ao diálogo.»<sup>37</sup>.

### Concluindo...

O período temporal que aqui percorri foi extremamente curto, cerca de 1 mês (19 de Julho a 18 de Agosto de 1979); tanto mais que me concentrei nos dias da discussão do programa do Governo na Assembleia da República. Todavia, a fecundidade que esse tempo emprestou à História é manifesta na durabilidade que os perfis políticos de Maria de Lourdes Pintasilgo, então traçados, alcançaram. Não será para reflectir aqui, nem nesta tarde, mas cabe perguntar: libertou-se a Engenheira Maria de Lourdes, no período subsequente da sua vida, não obstante a multiplicidade de funções que veio a exercer, das imagens que dela foram tecidas nesta época?

Em boa medida, o desempenho de Maria de Lourdes decorrente das motivações elaboradas no interior do seu universo religioso, justifica que, na globalidade, o seu percurso político em Portugal tenha sido mais cívico ou cívico-político do que político-partidário, precisamente pela dificuldade que manifestou em pensar e agir dentro de sociabilidades (partidárias) que nunca foram as suas. Esta particularidade da sua trajectória explicará em parte as reacções que a sua presença causou no meio político, já que transcendia a dicotomia «esquerda» *versus* «direita», e o paradoxo da sua vontade de intervenção num meio pouco à-vontade com a sua condição de mulher e onde não parecia muito bem-vinda. Curiosamente, a relação de Maria de Lourdes com a hierarquia eclesiástica portuguesa não seria muito mais fácil<sup>38</sup>, estando o episcopado depois do 25 de Abril marcado pela dificuldade em gerir percursos públicos em que a confluência do religioso e do social com o político se fizesse com uma motivação confessional.

As limitações que lhe foram suscitadas no espaço público nacional e o fracasso aparente, em termos de eficácia política, do seu projecto político, conduziram, depois de 1986, a que desenvolvesse a sua acção sobretudo em circuitos internacionais, onde obteve maior reconhecimento sendo convidada a desempenhar vários cargos de liderança em instituições de prestígio.

Mantendo-se embora sempre muito próxima do núcleo da fé cristã, nas duas últimas décadas da sua vida, Maria de Lourdes expressou fundamentalmente o seu pensamento em termos éticos. Apoiando-se em autores como Hannah Arendt

---

<sup>37</sup> Cf. *Diário da Assembleia da República*, I Série, n.º 96, 20 de Agosto de 1979, p. 3748-3751.

<sup>38</sup> Cf. Isabel Allegro de Magalhães – Maria de Lourdes Pintasilgo: Responsabilidade Cristã e Compromisso Político. *Publicações Terraço*. 27/28 (2006) 66-67.

ou Hans Jonas, insistiria na importância de uma ética da responsabilidade e do cuidado, chegando à proposta de uma cidadania activa, que contasse com a participação de mulheres e homens e que incluísse o questionamento de uma ordem estabelecida que percepcionava como não sendo justa nem democrática. Uma cidadania baseada na importância do sujeito, na dignidade da pessoa e num novo contrato social numa comunidade de mulheres e homens igualmente livres<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Cf. Regina Tavares da Silva. Mulheres e Cidadania – Dossier temático *A Inscrição das Mulheres no Espaço Público: Identidade(s) em Construção*. Disponível em: [www.arquivopintasilgo.pt/MLP/Dossiers/Dossier1/](http://www.arquivopintasilgo.pt/MLP/Dossiers/Dossier1/)





---

PE. ALBERTO NETO:  
A CONSTRUÇÃO DE UM SENTIDO DO RELIGIOSO

DAVID SOARES

## Introdução

O Pe. Alberto Neto (1931-1987) viveu durante o Estado Novo e assistiu à transição para a democracia em Portugal. Os seus 56 anos de vida foram o retrato de uma complexidade vivida numa época marcada por mudanças nas configurações dos regimes políticos. Esse intenso período que incluiu o salazarismo, o marcelismo e introduziu a democracia em Portugal, contou com o seu percurso de crítica que se manifestou na actividade pública e que criou um impacto na consciência de muitos católicos.<sup>1</sup> Para a compreensão da sua matiz de pensar e de agir, contributiva para o enformar da história, propomos interrogar a sua experiência crente e militante, mais propriamente a sua acção pastoral e a sua intervenção social e eclesial tendo como fonte as suas homilias proferidas na capela do Rato, depoimentos e bibliografia que nos situarão especialmente no período compreendido entre 1968-1973. No entanto, não deixaremos invocar a sua infância e juventude.

Em suma, qual foi a relação entre as motivações religiosas e a sua intervenção cívica? Qual a relação entre a amplitude dos seus campos de acção pastoral e a concretização de uma consciência eclesial pós-Vaticano II?

## 1. A família e o indivíduo

Alberto Neto nasceu em Souto de Casa, Fundão, a 11 de Fevereiro de 1931. Nos inícios do século XX, particularmente nas famílias que se situavam no interior do país, a família exercia um controlo sobre os seus próprios membros. O marido era

---

<sup>1</sup> Veja-se por exemplo a este respeito os depoimentos de Nuno da Silva Miguel, Dimas Almeida ou Francisca Cordovil in *Padre Alberto: Testemunhos de uma voz incómoda. Capela do Rato (68-73)*. Coord. Peter Stilwell. 2ª ed. Lisboa: Texto Editora, 1989. p. 9, 85, 121.

o chefe de família e era ele quem exercia o poder paternal. A partilha de poderes com a mulher atribuía a esta última sobretudo a vida do lar. Era ela que controlava a esfera doméstica numa sociabilidade tipicamente masculina. Embora as razões e os meios da partilha de poderes entre marido e mulher fossem discutíveis, o poder que os pais exerciam sobre os filhos era de natureza distinta, uma vez que partia de um pressuposto: os filhos não tinham qualquer direito a uma vida privada. O tempo livre não lhes pertencia: estavam à disposição dos pais que vigiavam de perto as suas relações.

Foi, portanto, numa ambiência regrada que Alberto Neto conheceu uma infância e uma adolescência preenchida sobretudo pelo convívio com os seus pais e com as suas três irmãs, todas elas mais velhas. Ambos os pais – Eurico Ramos Simões Dias e Genoveva Maria Correia Neto – eram professores e Alberto Neto era aluno do próprio pai.<sup>2</sup> O controlo das relações do filho estendia-se à prática educativa que dava aos pais o poder de decidir do seu futuro, sobretudo no que dizia respeito à atribuição de uma profissão.

O controlo das relações do filho pelos pais estendia-se ao campo da amizade. Ela desenrolava-se à vista de toda a gente da aldeia e, portanto, com controlo da opinião pública, ou então circunscrevia-se a um convívio centrado num ambiente familiar composto pelas suas três irmãs que, participando na sua educação, «lhe talharam o carácter».<sup>3</sup> A educação foi constitutiva do seu ser e acompanhou-o ao longo da vida, multiplicando e alimentando interrogações e horizontes de procura.

## 2. Trajectória

A vida privada familiar tornou-se o ponto de encontro com uma vida privada pessoal e autónoma aos 16 anos de vida de Alberto. Após terminar o ensino secundário, ele leu «uma publicação missionária em que se pediam vocações laicas ou sacerdotais para prestarem serviço numa leprosaria no Norte de África».<sup>4</sup> Respondeu ao apelo nela contido e os pais de Alberto tomaram conhecimento dos propósitos do filho. Esta situação que marcou uma emancipação de Alberto era dificilmente suportada porque, por um lado, a tutela dos pais continuava a exercer-se e o espaço doméstico da vida privada era ainda lugar de um poder forte de cariz parental e, por outro lado, este poder tutelar era chamado a recompor-se segundo um modelo de troca afectiva entre pessoas. Isto é, a vida privada familiar

---

<sup>2</sup> Luciano Reis, Maria Alice Monteiro da Silva e Êlvio Melim de Sousa – *Padre Alberto Neto: militante da palavra*. Sintra: Câmara Municipal de Sintra, 2004. p. 7.

<sup>3</sup> *Padre Alberto Neto: militante da palavra*, p. 6.

<sup>4</sup> *Padre Alberto Neto: militante da palavra*, p. 8.

tornava-se com esta opção de Alberto o ponto de encontro que tinha de considerar uma vida privada pessoal e autónoma. Esta tensão – entre uma instituição familiar forte que orientava os seus membros na perpetuação do seu modelo pela escolha de um ofício que os filhos deviam aprender e que os centrava num aprendizagem previamente fixada, e a organização do poder familiar em que o jovem reivindicava o direito a uma vida privada, logo, a uma instituição familiar mais flexível – originou um conflito familiar que iria durar três anos. Após esse tempo, Alberto iniciou um percurso que o fez entrar para o Seminário de Almada a 03 de Outubro de 1949. Após oito anos de estudos foi ordenado sacerdote. Em Agosto de 1957, iniciou a sua actividade sacerdotal como coadjutor da Paróquia de Santa Maria de Belém (Jerónimos), onde colaborou pastoralmente com o Pe. Adriano Botelho e onde contactou com o Pe. Felicidade Alves, pároco de Belém. A sua proximidade para com o Pe. Felicidade Alves revelou-lhe a importância de «...não atirar com a Igreja para a sacristia»<sup>5</sup>, aprendendo não só com o seu percurso de crítica e de desilusão face à Igreja, mas também pela influência que a sua actividade pública teve na consciência de muitos católicos<sup>6</sup>. Aprendeu, com esta convivência, a não hipotecar o seu pensamento. Isto não significou uma individualização da sua crença ou da sua autonomização comunitária por uma ruptura abrupta para com a Igreja, mas sim um certo distanciamento face a uma determinada dimensão identitária de referência confessional nem sempre colocada em relação com o conteúdo da fé que se supunha fundá-la formalmente e que, por isso, perdia a capacidade de contribuir para o empenhamento voluntário e pessoal dos indivíduos na transformação do mundo, não ultrapassando uma espécie de fronteira paroquial.

Assim, a trajetória de identificação religiosa do Pe. Alberto Neto construiu-se sobre um exercício de construção da Igreja que ele nunca escondeu desejar interrogativo. Esse exercício construtivo iniciou-se logo através de uma forte influência familiar dos pais que pela sua profissão de professores, o levaram a procurar essa mesma vocação. Apesar de desejada por altura da sua formação sacerdotal no seminário de Almada, só foi encontrada em 1959, altura em que o Pe. Alberto leccionou a disciplina de religião e moral em vários liceus da zona de Lisboa, actividade que manteve por mais de onze anos. Durante este tempo, interrogou-se «como é possível dar aulas de religião e moral onde não há liberdade religiosa, apesar de haver um documento?»<sup>7</sup>. Esta inquietação era partilhada por Miller

<sup>5</sup> *Padre Alberto: Testemunhos de uma voz incómoda. Capela do Rato (68-73)*, p. 66.

<sup>6</sup> Para aprofundar o chamado caso Felicidade Alves veja-se, por exemplo: O “escândalo” em torno do pároco de Belém. In João Miguel Almeida – *A oposição católica ao Estado Novo (1958-1974)*. Lisboa: Nelson de Matos, 2008, p. 201-220; ou confira-se «O Padre Felicidade Alves: uma polémica no final dos anos 60.» In Jorge Revez – *Os «Vencidos do Catolicismo»: militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa. Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 141-155.

<sup>7</sup> *Padre Alberto: Testemunhos de uma voz incómoda. Capela do Rato (68-73)*, p. 23.

Guerra que, em debate na Assembleia da República inquiria os deputados «Como pode a Igreja ser livre num Estado que circunscreve a liberdade de pensamento e de opinião?». <sup>8</sup>

A experiência de leccionação num país onde a liberdade escasseava foi essencial no percurso do Pe. Alberto Neto, porque lhe deu a consciência de que existia uma clara elasticidade de uma ordem normativa e um declínio progressivo da vivência religiosa como partilha de uma coerência dogmática ou de uma mera inscrição institucional numa tradição religiosa.

Deste modo, o Pe. Alberto Neto, que em 1961 foi nomeado capelão da Capela do Rato, era já alguém que privilegiava, pela sua experiência humana, uma visão interpeladora e partilhada da realidade religiosa e social, de descoberta e de exploração. As suas homilias, proferidas na Capela do Rato entre 1968 e 1973, foram longamente pensadas como representações do seu pensamento em que era necessário analisar, criticar e propor alternativas a questões sociais. Dito de outro modo, foi necessário ver, julgar e agir a partir de motivações religiosas.

A Capela do Rato, frequentada por meios inquietos da comunidade católica, *aconteceu*, isto é, o Pe. Alberto Neto não se via, por um lado, como estando na liderança de um movimento rumo a um objectivo concreto porque, segundo ele, «a Igreja é concebida muito mais como um povo [...] e o padre muito mais como um companheiro dos homens»<sup>9</sup>; por outro lado, fazia parte da sua vontade e consciência a certeza de que era imprescindível agir na transformação de referenciais fundamentais na relação entre a Igreja e o mundo. A comunidade do Rato foi uma das primeiras experiências de renovação da Igreja portuguesa naqueles anos a vários níveis: na tomada colectiva de decisões, na distribuição de responsabilidades, no acolhimento, na criação de música litúrgica, na reflexão e debate sobre questões sociais e políticas que constituíam, no panorama opressivo da época, uma experiência de liberdade e de formação potenciada pelo trânsito e pelo ecumenismo de valores que as múltiplas pessoas – que por lá passaram – transportavam.

Um ecumenismo de valores no qual o ideal de fraternidade entre os homens absorvia uma referência à transcendência, impondo-se, por vezes, através de uma moral, geralmente aceite, dos direitos do homem. Eles evoluíram posteriormente para acções reivindicativas no domínio das liberdades individuais, dos direitos políticos, da cultura e da informação e no campo da contestação da política ultramarina e da guerra colonial: processo que culminou no «caso da Capela do Rato». <sup>10</sup>

As homilias proferidas pelo Pe. Alberto tornaram-se cada vez mais um reflexo exigente, entendidas não só como reivindicação pela paz mas aparecendo também

---

<sup>8</sup> *Padre Alberto: Testemunhos de uma voz incómoda. Capela do Rato (68-73)*, p. 39.

<sup>9</sup> *Padre Alberto: Testemunhos de uma voz incómoda. Capela do Rato (68-73)*, p. 95.

<sup>10</sup> Sobre o «caso da Capela do Rato», veja-se António Araújo – A paz é possível: algumas notas sobre o caso da Capela do Rato. *Lusitana Sacra*.16 (2004) 431-463.

como tomada de consciência de um grupo preocupado com várias questões sociais e políticas. Na exigência de uma Igreja mais livre e plural era invocada também uma sociedade democrática, baseada na igualdade. O Pe. Alberto Neto, um sacerdote habituado ao convívio das elites lisboetas, convivia com situações de pobreza para as quais a influência do Pe. Américo foi fundamental na sua deslocação para «padre das periferias». Esta preocupação pela justiça social não se revestiu apenas em ajudas financeiras. A assistência social protagonizada pelo Pe. Alberto incluía a dinamização de programas de alfabetização junto, por exemplo, de jogadores de futebol. Esse facto foi um processo decisivo de integração sócio-religiosa que se traduzia num percurso de transformação pessoal, como testemunhou Vitor Damas, jogador de futebol profissional: «[O Padre Alberto] Preocupava-se em ajudar, sobretudo culturalmente. Pôs-me a tocar piano [...] quis que eu estudasse inglês e francês [...] quase que me obrigou a estudar à noite».<sup>11</sup>

As suas celebrações – onde outros temas como a comunhão, o repúdio à guerra, a necessidade de perca de privilégios por parte das classes mais altas, o diálogo, a justiça, o exercício da autoridade e a educação eram abordados, – não se fechavam em si mesmas, sendo, por isso, encaradas no espírito repressivo da época como uma presença incómoda e mesmo subversiva porque ousava uma condição de cristão em que cada um se descobria como participante e responsável dos acontecimentos do seu meio, não para repelir, mas para envolver e para transformar. Isto não impedia que as celebrações realizadas fossem pautadas pela reacção, denúncias públicas ou ataques, embora não se coibissem de aproveitar determinados episódios para uma reorientação de uma nova visão de Igreja que não legitimava a ordem social instaurada e mantida por um aparelho repressivo. Veja-se o «caso Felicidade Alves», interpretado pelo Pe. Alberto Neto como uma falta de desejo de aprofundamento por parte da hierarquia eclesial: «por que é que automaticamente, há pessoas que hão-de estar contra três ou quatro padres que querem avançar um bocado? E não estão contra tantos que retrocedem brutalmente? Isto é uma Igreja que se espia a si mesma, que se denuncia e divide, ou é uma Igreja que parece estar dividida porque escuta opiniões e realiza o caminho do diálogo?».<sup>12</sup>

Esta tentativa de construção de uma nova sociedade inseparável de uma nova igreja, espelhada nas homilias, conduziu a um percurso marcado por um medir de forças constante com a hierarquia eclesiástica em que se descobriu, paulatinamente, o desgaste de um modelo centralizado de autoridade religiosa e do realçar de uma outra forma de prática religiosa que se procurava articulada entre uma crença e uma pertença comunitária inscrita num ritual, modalidade por excelência de uma expressão de fé renovada.

---

<sup>11</sup> Vitor Damas – O zelo pelas pessoas. In *Padre Alberto: Testemunhos de uma voz incómoda*. Capela do Rato (68-73), p. 11.

<sup>12</sup> *Padre Alberto: Testemunhos de uma voz incómoda*. Capela do Rato (68-73), p. 21.

Neste aspecto, o Pe. Alberto estava apostado em transformar a liturgia, em «realizar uma obra progressiva de adaptação da liturgia às mentalidades de hoje, sem negar o valor de outros tipos de celebração»<sup>13</sup>. Por esta opção, recebeu críticas ásperas ao seu trabalho e leria mesmo uma carta de um fiel que se encontrara mal impressionado: «a assembleia tinha o aspecto duma sala preparada para um leilão, [...] chegamos ao Evangelho e de uma vez entrou uma menina de calças e, outra, uma que, mostrando atrevidamente as coxas, leu o Santo Evangelho. Revoltei-me. [...] depois vem um cântico que mais se parece com um erótico “yé-yé”».<sup>14</sup> Este episódio em torno da adaptação da liturgia foi exemplificativo da tensão da gestão institucional entre uma tradição e uma modernidade religiosa, cujo rejuvenescimento das práticas eclesiais não deixava de espelhar já uma opção pela juventude a que o Pe. Alberto exigia, segundo Francisca Cordovil, «a radicalidade de um questionar permanente à vida».<sup>15</sup>

A sua opção pela juventude foi devedora do seu papel de professor, função que acumulou a partir de 1965 com a de assistente da Juventude Escolar Católica (JEC). Esta opção não pretendeu somente evangelizar um meio particular, eventualmente revitalizador de mentalidades e estruturas, mas possibilitar aos jovens uma expressão das suas experiências e expectativas que originassem uma partilha em forma comum de organização da vida quotidiana e de acção no mundo.

### 3. Notas finais

Na trajectória do Pe. Alberto Neto, participou uma experiência crente e militante que era, antes de mais, a compreensão das suas funções como sacerdote e pároco, sendo perspectivada como um instrumento de mobilização dos católicos para a afirmação das convicções e da doutrina católicas na sociedade, modelando a identidade do católico e construindo um sentido do religioso. O Pe. Alberto procurou produzir as significações da sua própria existência através da diversidade de situações que experimentou, daí que a biografia do seu apostolado fosse também a da sua vida. Ele traduziu socialmente o indivíduo que foi e transformou em sociedade certas idiossincrasias particularistas, gerando movimento<sup>16</sup>. Deste ponto de vista, não era uma instituição que fixava as condições de pertença religiosa: era a vida e, a partir dela, a criação de uma Igreja que se contestasse e que se procurasse.

---

<sup>13</sup> *Padre Alberto: Testemunhos de uma voz incómoda. Capela do Rato (68-73)*, p. 104.

<sup>14</sup> *Padre Alberto: Testemunhos de uma voz incómoda. Capela do Rato (68-73)*, p. 106.

<sup>15</sup> *Padre Alberto: Testemunhos de uma voz incómoda. Capela do Rato (68-73)*, p. 121.

<sup>16</sup> O termo «movimento» é aqui atribuído a realidades agregativas em que o elemento unificador não é tanto uma estrutura institucional, quanto a adesão «vital» a algumas ideias-força e a um espírito comum.

---

## MILITANTES ANÓNIMOS: CRISTIANOS Y SACERDOTES DE LA DIÓCESIS DE VALLADOLID

LAURA SERRANO BLANCO

La diócesis de Valladolid, al igual que otras muchas iglesias particulares, vive un profundo proceso de renovación a lo largo de los años cincuenta y sesenta, propiciado por diversos factores. Tanto la sociedad española, como la propia Iglesia católica experimentan una importante transformación que conlleva un cambio sustancial en la funcionalidad socio-política que la Iglesia viene desempeñando en la España franquista. En este sentido, es clave la profunda transformación que representa la celebración y recepción del Concilio Vaticano II que lleva a muchos militantes cristianos a descubrir la dimensión temporal de su compromiso cristiano.

En un régimen de no libertades como el franquista, el compromiso temporal de los cristianos pronto adquiere un claro matiz *democratizador*; en este sentido, nosotros hemos identificado dos grandes líneas de acción entre los militantes cristianos que se desarrollan sucesivamente. La primera línea de acción, la podemos denominar como una labor de *democratización social* que consiste en la creación de obras o proyectos para fomentar la participación cívica y difundir una conciencia crítica de la realidad social, política y económica; y se desarrolla especialmente en el inmediato postconcilio (a mediados los años sesenta). Mientras que la segunda línea de acción, hemos preferido llamarla de *democratización real* ya que se refiere a la incorporación directa de militantes cristianos a agrupaciones reivindicativas clandestinas (partidos, sindicatos, u otro tipo de asociaciones) y se acentúa a comienzos de la década de los setenta.

Este breve estudio presenta, por una parte, el esfuerzo que algunos sectores eclesiales realizan durante el tardofranquismo por extender una conciencia crítica de participación ciudadana, factor que resultó fundamental para la democratización de las bases sociales en España<sup>1</sup>. Y por otra parte, quiere dar a conocer el

---

<sup>1</sup> Al respecto véanse los estudios de J-C. Mainer y de S. Juliá – *El aprendizaje de la libertad 1973-1986. La cultura de la transición*. Madrid: Alianza, 2000. Y de E. Moradiellos – *La España de Franco (1939-1975). Política y sociedad*. Madrid: Síntesis, 2000.

perfil de tres militantes anónimos – un sacerdote y dos laicos –, escogidos como paradigma de tantos otros creyentes que, al calor de estos cambios, descubren la dimensión temporal de su compromiso cristiano y entran en agrupaciones políticas, todavía clandestinas. No se trata de subrayar la identidad de estos militantes, sino de reconocer su itinerario vital como la trayectoria común a muchos de los primeros políticos de la Transición española. Es innegable que en la Iglesia española postconciliar se forma una parte importante de la nueva elite política que democratiza las instituciones y que convive con líderes provenientes del régimen anterior o de movimientos afines al mundo comunista.

Antes de presentar los tres casos propuestos, es necesario avanzar algunas claves de la renovación de la Iglesia católica española para valorar cómo inciden en la funcionalidad social y política que la propia institución desempeña en el régimen franquista<sup>2</sup>.

### Renovación Eclesial y descubrimiento del compromiso temporal

Durante el tardofranquismo se gestan las bases sociales y culturales de la democracia española, es el tiempo en el que surge una cultura política alternativa a la franquista, caracterizada por el pluralismo ideológico, una mayor sociabilidad, una conciencia del compromiso cívico de todo ciudadano y también por la conquista de autonomía por parte de la sociedad civil frente al Estado. Asimismo, es cuando se produce un distanciamiento entre el Régimen y la mayoría de la sociedad española que empieza a percibir al Franquismo como un régimen obsoleto, incapaz de atender las nuevas demandas de la sociedad.

En este proceso de aprendizaje colectivo de valores democráticos, resulta clave la labor de diferentes sujetos colectivos que son quienes proponen y alientan pautas de comportamiento ajenas al Franquismo y al Nacionalcatolicismo. Hasta el punto, de que la historiografía más actual está llamando la atención sobre el importante papel jugado en estos años por los actores colectivos en la construcción de la democracia en España; procurando – con ello – redefinir el excesivo protagonismo otorgado a los factores económicos o a la labor de una elite política en el éxito de los cambios<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Fruto del detallado análisis que la autora hace en su obra – *Aportaciones de la Iglesia a la democracia, desde la Diócesis de Valladolid (1959-1979)*. Salamanca: Universidad Pontificia, 2006.

<sup>3</sup> M. Pérez Ledesma – El siglo de las masas. In *El siglo XX. Historia e historiografía*. Eds. M. Cruz Romero e I. Saz. Valencia: Universidad de Valencia, 2002, p. 197-200. Así también J. Tusell – Por una historia revisionista de la Transición. *Claves de la Razón Práctica*. 112 (septiembre de 2001) 11-21. Véase también, J. Tusell – La transición a la democracia en España como fenómeno de historia política. *Ayer*. 15 (1994) 55-76. También J. Aróstegui pide: Una revisión crítica de la imagen edulcorada (de la Transición). *La Aventura de la Historia*. 47 (septiembre de 2002) 46-51.



En este sentido, resulta fundamental el papel jugado por la Iglesia católica española; no hemos de olvidar que se trata de una institución que goza de una enorme capacidad de influencia y de gran prestigio social. La contribución de la Iglesia al aprendizaje colectivo de valores democráticos resulta más importante al considerar que ha sido el principal agente de legitimación ideológica del régimen franquista. No en vano, durante el Franquismo, la Iglesia católica española desempeña toda una serie de funciones que sobrepasan los límites de lo meramente religioso; ha sido un agente legitimador y propagador de la ideología del régimen y el principal agente de socialización cívica y de conformación de conciencias a favor del franquismo<sup>4</sup>.

Ahora bien, a lo largo de los años sesenta y setenta comienzan a cambiar las funciones socio-políticas desempeñadas por la Iglesia, de suerte que se convierte en un elemento crítico hacia el Régimen o incluso de oposición. Este cambio se produce de forma paulatina y a diferente ritmo en los distintos colectivos eclesiales; algunos autores hablan de *transición eclesial*, otros utilizan el término *desenganche*<sup>5</sup>. Sea como fuere, hay un abismo entre la postura pública y la función socio-política de la Iglesia que recoge el Concordato<sup>6</sup> de 1953 entre la Santa Sede y el Estado español, y la que se manifiesta en los años 60 y desemboca en la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971, donde la Iglesia expresa públicamente su deseo de separarse del Estado y de todo poder temporal, para defender y ser garante de valores cívicos y de derechos democráticos<sup>7</sup>.

El proceso de renovación de la Iglesia española responde tanto a factores internos, como a causas externas. Entre los factores internos del cambio hay que mencionar los siguientes:

---

<sup>4</sup> Por ello, Pérez Díaz afirma que la Iglesia católica española ha sido «un aparato de legitimación y socialización cívica»: V. Pérez Díaz – *El retorno de la sociedad civil. Respuestas sociales a la Transición Política, la crisis económica y los cambios culturales de España 1975-1985*. Madrid: Instituto de Estudios Económicos, 1987, p. 435. Sobre la funcionalidad socio-política de la Iglesia durante el franquismo véase: R. Díaz-Salazar – *Iglesia, Dictadura y Democracia. Catolicismo y Sociedad en España (1953-1979)*. Madrid: Ed. HOAC, 1981. Y también A. Bolado Álvarez – *Teología Política desde España. Del Nacionalcatolicismo y otros ensayos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

<sup>5</sup> Entre otros, véase J.M. Piñol – *La transición democrática de la Iglesia católica española*. Madrid: Trotta, 1999.

<sup>6</sup> Concordato que sanciona el nacionalcatolicismo (Estado confesional/Refrendo de raíz confesional a la unidad nacional/privilegios económicos, políticos, etc.).

<sup>7</sup> La primera ponencia de la fase nacional de la Asamblea Conjunta, versa sobre *Iglesia y Mundo en la España de hoy*, en ella se aprueba que «la Iglesia sea plenamente independiente del Estado y de cualquier sistema político-social». Esta ponencia también pide «la supresión de toda intervención del gobierno en el nombramiento de obispos»: SNC – *Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes*. Madrid: BAC, 1971, p. 170 y ss.

– el impacto de las corrientes teológicas y pastorales preconciliares extendidas por Europa que alientan la pastoral misionera y calan con fuerza en los movimientos de apostolado seglar;

– la celebración y recepción del Concilio Vaticano II<sup>8</sup>. Su impacto en España es muy notable, dado que desmantela los fundamentos ideológicos de la teología política nacionalcatólica<sup>9</sup>, ya que:

reformula la eclesiología en vigor (*Lumen Gentium*) supera las antiguas condenas del mundo al que, ahora, considera campo de misión (invita a los cristianos a estar atentos a los signos de los tiempos y a entrar en diálogo con el mundo). Considera que toda la comunidad eclesial tiene un papel que desempeñar en la Iglesia y en el mundo (descubrimiento de los compromisos temporales);

– defiende la autonomía de la Iglesia frente a los poderes temporales (*Gaudium et Spes*) se compromete en la defensa de los derechos fundamentales de la persona;

– reconoce la libertad religiosa del individuo (*Dignitatis humanae*) frente a uno de los valores absolutos del franquismo la unidad católica de la nación;

– la renovación del episcopado español, promovida especialmente por Pablo VI mediante el nombramiento de obispos auxiliares;

– el impacto del magisterio pontificio de Juan XXIII, pero muy especialmente de Pablo VI en defensa de derechos y libertades, con respeto a la pluralidad política y a la separación Iglesia-Estado<sup>10</sup>.

Yves Congar considera que «La recepción es mucho más que un acto de obediencia, es un acto responsable de toda la Iglesia e implica acogida por parte de la Iglesia local de las disposiciones conciliares»<sup>11</sup>.

Ciertamente el Vaticano II no es un concilio dogmático que se resuelva con la aplicación o entrada en vigor de una serie de decretos, se trata de un concilio pastoral, lo que significa que su realización práctica depende de su asimilación (recepción) por parte de las iglesias locales. En este sentido, Alberigo considera que la fuerza de este concilio no está en las normas que impone, sino en la urgencia que plantea de dar una respuesta pastoral adecuada a cada realidad<sup>12</sup>.

Pero, en los años cincuenta y sesenta, la sociedad española también experimenta importantes cambios que, indudablemente, afectan a la propia Iglesia; son los cambios externos que, por su calado, Alfonso Álvarez Bolado denomina *cambio mayor* y que se concretan en una intensa transformación socio-económica

<sup>8</sup> G. Routhier – *La réception d'un Concile*. París: Ed. du Cerf, 1993.

<sup>9</sup> Sobre esta cuestión es imprescindible la consulta de A. Álvarez Bolado – *Teología Política...*

<sup>10</sup> E. Nasarre Goicoechea – La recepción de la enseñanza de Pablo VI en materia social y política. In AA.VV. – *Pablo VI y España*. Brescia: Istituto Paolo VI, 1996, p. 170-188.

<sup>11</sup> Y. Congar – La Réception comme réalité ecclésiologique. *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*. 56 (1972).

<sup>12</sup> G. Alberigo – La condición cristiana después del Vaticano II. In *La recepción del Vaticano II*. Eds. G. Alberigo y J. P. Jossua. Madrid: Ed. Cristiandad, 1987, p. 38.

motivada por diferentes procesos: éxodo rural, desarrollismo, industrialización y las transformaciones sociales y mentales que ello acarrea y que conllevan un avance notable de la secularización. Estas transformaciones obligan a la Iglesia a resituarse en la sociedad, a mirar de nuevo a su alrededor y a reformular su manera de ser y estar en el mundo. Este doble proceso de cambios internos y externos modifica sustancialmente la funcionalidad socio-política de la Iglesia católica española.

### Democratización de la funcionalidad socio-política de la Iglesia

La renovación de la Iglesia católica española se produce a diferente ritmo y con intensidad también distinta dentro de los variados colectivos que la integran. Para el caso de la diócesis de Valladolid hemos identificado tres grandes etapas en lo que respecta al cambio en la funcionalidad socio-política de la Iglesia. Una primera etapa previa al Concilio, donde los cambios tienen un cariz exclusivamente pastoral y la comunidad eclesial mantiene un importante grado de unidad y cohesión en torno a la autoridad episcopal. Un segundo momento, marcado por la recepción del Concilio Vaticano II, donde una minoría eclesial asume activamente la dimensión temporal de su compromiso y empieza a orientar sus actividades pastorales hacia la problemática social, política y económica. En esta segunda fase también se generaliza la renovación pastoral iniciada antes del Concilio y se empiezan a observar signos de división intraeclesial. Y un tercer momento, en el que la Institución eclesial se distancia oficialmente del régimen, pero no logra recuperar la unidad interna, dado que la minoría eclesial más orientada hacia el compromiso temporal, ha optado por militancias políticas y reclama, además, cambios muy profundos dentro de la institución eclesial.

La **primera etapa** de este cambio en la funcionalidad socio-política de la Iglesia coincide con los años previos al Concilio Vaticano II en la primera mitad de los años sesenta. En este período los movimientos de apostolado seglar y algunos grupos de sacerdotes promueven una renovación pastoral intensa, caracterizada por una voluntad de inserción en la realidad; lo que denominamos el descubrimiento de la *pastoral misionera*<sup>13</sup>, frente al modo anterior de *pastoral de cristiandad*. La especialización de los movimientos de Acción Católica, iniciada con los nuevos Estatutos de 1959, es un proceso clave en este sentido, ya que conlleva la inserción de los militantes cristianos en diferentes realidades sociales, de suerte que su actividad pastoral ya no se circunscribe únicamente al ámbito parroquial. Esta inserción en la realidad pronto conduce al descubrimiento de la problemática social, económica y de falta de libertades de la sociedad española en diferentes ámbitos (medio rural, mundo obrero, estudiantil, situación de la mujer, etc.). De

---

<sup>13</sup> Al respecto véase: F. Urbina de la Quintana – Misión, vocaciones para una comunidad misionera. *Cuadernos de Pastoral*. 70 (1974).

este modo, las funciones sociales de la Iglesia – entendida siempre como el conjunto de creyentes – cambian cuando un sector importante de la misma asume un rol tribunicio y se convierte en portavoz de la problemática de diferentes colectivos o grupos sociales.

Algunas de las nuevas manifestaciones se pueden ver en la celebración de asambleas sacerdotales, en el profundo cambio que experimentan las misiones populares que dejan de ser actos masivos de religiosidad popular, para convertirse en ocasiones de encuentro y reflexión sobre la realidad social, económica y religiosa de las zonas rurales. También surgen, en este momento, nuevas parroquias en los barrios obreros de la periferia de la ciudad, parroquias muy implicadas en la problemática obrera. Asimismo, se observan importantes cambios en la práctica de la caridad, pasando de la beneficencia a un modo de acción social en la que el destinatario de la ayuda se implica activamente, etc.

El **segundo momento** en este proceso renovador se produce al calor de la celebración del Concilio Vaticano II, pero muy especialmente a raíz de la recepción de las enseñanzas conciliares por parte de la Iglesia local. Como decíamos anteriormente, el Vaticano II desmorona los fundamentos teóricos de la teología política vigente en España: el Nacionalcatolicismo, de suerte que su recepción acrecienta la dimensión temporal del compromiso de una importante minoría de creyentes que, de este modo, descubren la dimensión socio-política de su fe. Si bien es cierto que para el sector mayoritario de la Iglesia, la recepción del Concilio les lleva a impulsar la pastoral misionera y acrecienta el deseo de inserción en la realidad, pero no implica el descubrimiento de la dimensión política de la fe. Existe también otra minoría eclesial reacia a los cambios conciliares, que se opondrá activamente a que éstos modifiquen los fundamentos del Nacionalcatolicismo.

Aquel primer grupo, que, a raíz del Concilio, asume la dimensión temporal de su compromiso empieza enseguida a tomar postura contra el Franquismo y se moviliza activamente por la ruptura Iglesia-Estado y por una renovación intraeclesial para acrecentar la colegialidad y la corresponsabilidad. Los sacerdotes que integran este grupo celebran reuniones para analizar la situación política de falta de libertades y derechos, y junto a laicos de distintos movimientos participan y organizan protestas de carácter laboral, vecinal o político. Este sector eclesial, que podemos denominar *progresista*, ofrece además protección y amparo a grupos políticos y sindicales clandestinos y pronto se compromete en la formación de una conciencia ciudadana crítica. En definitiva, es el colectivo que, mediante distintos proyectos, promueve activamente lo que hemos dado en llamar la *democratización social*; veamos algunos de ejemplos:

Es el caso de los Centros de Formación Familiar y Social (CFFS), una iniciativa puesta en marcha años antes (1958) por la Rama de Mujeres de Acción Católica orientada a la educación integral de la mujer como miembro de la sociedad y como cristiana. Pero que se dinamiza notablemente al calor del Con-

cilio Vaticano II. En la diócesis de Valladolid, desde 1964, la rama de mujeres de AC promueve la creación de nuevos centros e incorpora al programa formativo aspectos relativos a la dimensión cívica y al valor de la participación ciudadana. Así lo señalan los objetivos de estos centros que pretenden «lograr consumidoras avisadas, administradoras previsoras, amas de casa más eficaces, esposas capaces de comprender, mejores educadoras, *mujeres con más responsabilidad, ciudadanas más conscientes, cristianas por elección*»<sup>14</sup>.

En Valladolid, entre 1964 y 1973 más de 800 mujeres hacen el ciclo formativo de dos años que se imparte en los CFFS, tanto de la ciudad, como del medio rural. Además, al término de la formación se anima a las mujeres que lo han realizado a que constituyan «clubes familiares», también llamados «equipos de centro», para que continúen reuniéndose y tratando «temas de interés para la familia, problemas de la comunidad o barrio o programación de actividades complementarias a la formación recibida»<sup>15</sup>. Algunos de estos equipos contribuyen, años más tarde a dinamizar las primeras asociaciones de vecinos en los barrios. A escala nacional adquieren tal entidad que en 1967 existen 162 centros en toda España; esto lleva a la rama de mujeres de AC a constituir en 1968 una Fundación que asume la responsabilidad de los mismos y procure los medios para su financiación, denominada Fundación benéfico-docente *Centros de Cultura Popular y Promoción Femenina*<sup>16</sup>. En Valladolid, el Consejo Diocesano de la rama de mujeres de AC se suma a la propuesta de crear una fundación benéfico-docente y decide vincular a la misma no sólo los Centros de Formación Familiar y Social, sino también otras obras de la rama de mujeres. La presidenta de esta fundación es, precisamente, Carmen Delgado Morais, de quien hablaremos más adelante.

La nueva fundación atraviesa muchas dificultades por la falta de medios, pero también por los recelos que su orientación suscita entre los responsables diocesanos; tal y como confirma un informe posterior del vicario general de la diócesis donde se afirma que estas obras «se dejaron llevar de los nuevos vientos, próxima la muerte de Franco, (...) de carácter más bien feminista y de tendencia socialista (...). Por esos derroteros han continuado también los Centros de Formación de las mujeres en los barrios»<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> L. Serrano Blanco – *Aportaciones de la Iglesia...*, p. 256.

<sup>15</sup> L. Serrano Blanco – *Aportaciones de la Iglesia...*, p. 256-260.

<sup>16</sup> La fundación empieza a funcionar en enero de 1968 y, poco después, la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar obliga al Consejo Nacional de Mujeres a modificar los Estatutos para garantizar una vinculación más estrecha a la AC y a la propia jerarquía; estas modificaciones son incorporados en octubre de 1968. Sin embargo, el Ministerio de Educación y Ciencia deniega la calificación de benéfico-docente a la nueva fundación por falta de fondos. Por esta razón, la fundación acuerda autodisolverse y pervive como Delegación de Cultura Popular y Promoción Femenina dentro de la Junta Nacional de AC.

<sup>17</sup> Informe reservado del vicario general de la diócesis, Modesto Herrero (29 de abril de 1989) – ACAV: Secc. Acción Católica, Nº 4.3.2.2.1.1. En 1989, las nuevas dirigentes de la rama femenina de AC junto con el arzobispado interponen un contencioso al patronato de dicha fundación acusándole de haber utilizado

Otro de los movimientos que más activamente promueve la participación cívica y la conciencia crítica ante la realidad es el Movimiento Rural de AC. En la diócesis de Valladolid, al calor del Concilio, hacia 1964 empiezan a desarrollar diferentes campañas para promover un verdadero desarrollo del medio rural, no sólo mejorando las condiciones de vida de los pueblos (traída de aguas, creación de cooperativas y asociaciones, etc.), sino que también defendiendo la libertad y la dignidad de la persona. Los dirigentes diocesanos afirman claramente que el Concilio les ha hecho comprender que el compromiso temporal es una exigencia cristiana<sup>18</sup>. Una de las iniciativas de más calado en esta labor de «democratización social» es la creación de Colegios Familiares Rurales. Un proyecto pedagógico que se pone en marcha en 1966 en la diócesis de Valladolid<sup>19</sup> y que, pronto, se extienden por toda España, hasta formar en 1972 Federación Nacional.

Los Colegios Familiares Rurales se inspiran en la experiencia francesa de Les Maisons Familiales Rurales<sup>20</sup>, son centros educativos insertos en el medio rural, adaptados a sus particularidades, donde se ofrece una formación integral a los jóvenes y desde donde, se intenta promover el desarrollo general del entorno, mediante la denominada «acción comarcal». Los dos primeros Colegios Familiares Rurales de España se inauguran en la provincia de Valladolid en el curso 1966/67, en Tudela de Duero – CFR «Juan XXIII» – y en Medina de Rioseco – CFR «Ponce de León»<sup>21</sup>. En los cursos siguientes se abren nuevos colegios en otras provincias<sup>22</sup> y también en Valladolid. En 1969, para que los alumnos de los CFR puedan cursar el bachillerato se crea a las afueras de Valladolid un Instituto Rural: «El Pino».

El proyecto educativo de los C.F.R. se basa en tres pilares: alternancia, cogestión y globalización. La alternancia significa que los alumnos compaginan períodos de estudio en el colegio con estancias de trabajo en su propia casa, dedicados a las labores agrícolas de su familia o en al trabajo que hayan escogido. De este modo, la formación recibida revierte en la mejora del propio medio de vida<sup>23</sup>. La cogestión implica a padres, profesores y alumnos en la marcha del colegio, de modo que las decisiones, en cada centro, se toman de forma conjunta. Esta práctica fomenta un

---

el estatuto legal de la misma «para otros fines que, aunque de fin social, nada tienen que ver con el espíritu del movimiento de mujeres de AC que hizo nacer el referido patronato».

<sup>18</sup> Los dirigentes llegan a afirmar que «estas acciones las hemos visto (...) a la luz del Concilio como exigencias de la vida cristiana».

<sup>19</sup> CFR – *Colegios Familiares Rurales. Una cultura para el mundo rural*. Valladolid: Server-Cuesta, 1973.

<sup>20</sup> La primera *Maison Familial d'Apprentissage Agricole* se crea en Lauzun en 1935, en estrecha relación con el Movimiento Rural de AC francés que alcanza un gran dinamismo. J.L. Ducasse, G. Fafon; P. Latour; J. Morlet – *Chrétiens dans le monde rural, LAC, MFR, CMR. 1939-1989, cinquante ans d'histoire*. París : Éditions Ouvrières, 1989.

<sup>21</sup> Movimientos Diocesanos Rurales de AC, Escuelas Familiares Agrícolas. BOAV. 1 (enero de 1967); y Secretaría del Patronato Diocesano de Casas Familiares Rurales. BOAV. 2-3 (febrero-marzo 1969).

<sup>22</sup> ACAV: Caja Colegios Familiares Rurales. Los Colegios Familiares Rurales, Valladolid (mayo de 1975).

<sup>23</sup> CFR – *Guía de la Alternancia*. Valladolid: Server-Cuesta, 1973.

espíritu participativo y democrático que tendrá implicaciones también fuera de los colegios. Por último, la globalización establece unos contenidos transversales para todas las materias, procurando referir cada asignatura a la realidad rural de los alumnos. La enseñanza consta de tres cursos con materias diversas, además de un programa de orientación cristiana. Cada centro tiene autonomía y personalidad jurídica propia y está dirigido por una asociación de padres de alumnos. Estas asociaciones nacen con los colegios, acogidas a la Ley de Asociaciones de 24 de diciembre de 1964, con sus estatutos aprobados y registrados en los respectivos gobiernos civiles. Su cometido es responsabilizarse de la economía del colegio, contratar al profesorado y determinar el contenido de los estudios técnicos según la actividad agropecuaria predominante en la zona. Además, asumen un compromiso en aras al desarrollo del entorno, al afirmar que «cada asociación se siente también responsable de la comarca. Todo cuanto exista de subdesarrollo humano, con sus consiguientes problemas económicos, religiosos, culturales, sociales, políticos, etc., les hace suyos e intenta (...) estar presente para buscar cauces, iniciar estudios, aglutinar inquietudes, dar respuestas»<sup>24</sup>. Su objetivo es lograr que los distintos pueblos y comarcas sepan «abrirse a las nuevas técnicas, unirse en cooperativas, buscar soluciones de emergencia, responsabilizarse de cargos políticos o administrativos y estudiar en profundidad las situaciones que les deprimen»<sup>25</sup>. Actuaciones que provocan en diferentes momentos, recelos entre las autoridades políticas del régimen.

El auge de estos colegios lleva, a comienzos de los años setenta, a constituir una Federación Nacional con sede en la casa diocesana de AC de Valladolid. En 1973 el ideario de los colegios señala que sus objetivos son el «desarrollo integral de la persona y de la comunidad rural; (...) el reconocimiento efectivo y progresivo de los derechos humanos aplicados al mundo rural»<sup>26</sup>. A partir de este momento, los dirigentes nacionales insisten en la misión temporal del movimiento como confirman sus actuaciones posteriores. La mayor incidencia de los CFR en la promoción de valores democráticos y en la transformación del medio rural se realiza por medio de la «acción comarcal», que es responsabilidad directa de las Asociaciones de Padres. Las asambleas de padres pronto se convierten en un espacio reivindicativo<sup>27</sup>, serán punto de encuentro con otras asociaciones que también luchan por cambios sociales y políticos en España. Avanzados ya los años setenta es fácil encontrar a profesores comprometidos en plataformas políticas o

---

<sup>24</sup> ACAV: Caja Colegios Familiares Rurales. Los Colegios Familiares Rurales, Valladolid (mayo de 1975).

<sup>25</sup> ACAV: Caja Colegios Familiares Rurales. Los Colegios Familiares Rurales, Valladolid (mayo de 1975).

<sup>26</sup> Inscrita en el Registro Nacional de Asociaciones el 4 octubre 1973. ACAV: Caja Colegios Familiares Rurales, Notificación del Gobierno Civil de Valladolid al presidente de la Federación de CFR (enero de 1974).

<sup>27</sup> Entrevista con José Antonio Arias (Valladolid, 29 de enero de 2000).

sindicales clandestinas<sup>28</sup> y es evidente también la relación de estas asociaciones con los primeros sindicatos democráticos agrarios, caso de la Unión Campesina de Valladolid o la coordinadora provincial de COAG (Coordinadora de Organizaciones de Agricultores y Ganaderos)<sup>29</sup>.

Otras obras de este calado en las que es notable el peso de militantes cristianos son las asociaciones de vecinos, denominadas por el régimen «asociaciones de cabezas de familia». Un otro tipo de acciones, menos institucionalizadas, creadas para difundir una cultura obrera reivindicativa – caso de la escuela de formación para obreros alentada por los dominicos. En estos años, aún no encontramos una militancia directa en partidos políticos, pero sí una aproximación importante al mundo obrero. De hecho, es muy significativa la aportación de militantes cristianos a la articulación de los sindicatos clandestinos.

Ahora bien, no hemos de olvidar que la dimensión temporal del compromiso cristiano no es interpretada del mismo modo por todos los miembros de la Institución. No en vano, la mayor parte del episcopado y otros sectores eclesiales ignoran el impacto que los documentos conciliares tienen sobre el nacionalcatolicismo y se limitan a aplicar los cambios más normativos (reforma litúrgica, creación de consejos, etc.), lo que acrecienta el distanciamiento entre el sector eclesial más progresista y la propia jerarquía.

La **tercera etapa** del cambio descrito, se produce en la **primera mitad de los años setenta** y es un tiempo marcado por la generalización de la renovación conciliar y la radicalización de posturas dentro de la propia Iglesia. En este tiempo, se observa un cambio en buena parte de la jerarquía, nos encontramos ante un episcopado renovado en buena medida, que apuesta por el diálogo intraeclesial y por replantearse el apoyo incondicional al régimen franquista. Pero al mismo tiempo, observamos una radicalización creciente de posturas que lleva a la toma de compromisos políticos activos. Estos años están marcados por la celebración de la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes entre 1970 y 1971. La importancia de este encuentro ha sido expresada con enorme claridad por Rafael Belda, para quien se trata de la primera rectificación profunda de la Iglesia española de su modelo de presencia en la sociedad y supone claramente la asimilación institucional del mensaje político del Concilio Vaticano II<sup>30</sup>. El resultado de más relevancia política de la Asamblea es que, en ella, obispos y sacerdotes aprueban la ruptura de la alianza, mantenida hasta entonces, con el régimen franquista. Aunque, no resulta

<sup>28</sup> Así lo confirma la propaganda comunista hallada en 1972 en el Instituto Rural El Pino. AGCV: Caja O.P. 583: Política Interior (1972-1974). Servicio de Información de la Guardia Civil, Gestiones sobre propaganda comunista, vinculada con el Instituto Rural el Pino.

<sup>29</sup> Cf. L. Serrano Blanco – *Aportaciones de la Iglesia...*, p. 260 y ss.

<sup>30</sup> Cf. R. Belda – *Hacia un nuevo tipo de presencia de la Iglesia en la sociedad española*, p. 358; y C. Martí – *La Iglesia en la vida política*, p. 139-170. In A. Duato Urbina, C. Martí, E. Martínez, R. Belda, J. M. Totosaus, J. Bigorda, J. M. Rovira – *Iglesias y sociedad en España. 1939-1975*. Madrid: Editorial Popular, 1977.



tan rotunda la apuesta por una renovación eclesial en profundidad, como venían reclamando los grupos de Iglesia más progresistas. Es precisamente esta «tibieza» en los cambios eclesiales lo que provoca la consolidación de una corriente eclesial disidente, la denominada *Iglesia Popular*, que se organiza en comunidades de base, que tiene una inserción muy activa en el movimiento vecinal, en grupos de oposición política (partidos clandestinos), en el movimiento sindical y en diversas formas de asociacionismo reivindicativo. Es en este tiempo cuando se concreta la incorporación de militantes cristianos a partidos políticos, todavía clandestinos.

Para este estudio, hemos seleccionado tres casos, no tanto por la relevancia política que adquieren estos militantes cristianos, sino por su valor como paradigma porque revelan un itinerario recorrido por otros muchos hombres y mujeres desde la Iglesia católica hacia la militancia activa en política. Presentamos el caso de un sacerdote y dos laicos; de una mujer y dos varones; de dos dirigentes de ramas especializadas de AC y de un sacerdote en una parroquia obrera, de una militancia en el socialismo desde el primer momento, y de dos casos en los que primero se insertan en un partido demócratacristiano y luego, uno de ellos pasa al socialismo y el otro, al centro-derecha. Además los tres casos han conservado la identidad cristiana en sus nuevas militancias, pero con modos de pertenencia eclesial muy diferentes, en dos casos desde presupuestos muy críticos, situados en la frontera o incluso fuera de la propia institución y en el tercero plenamente integrado en la estructura eclesial.

### Tres nombres y un camino

Resulta bastante difícil documentar la presencia de religiosos y militantes cristianos de base en partidos políticos durante los últimos momentos del franquismo, no en vano, en todos los casos, se trata de militancias clandestinas. Aunque es innegable la importancia concedida por las comunidades de base al compromiso socio-político, lo cierto es que éste se orienta, en un principio, hacia organizaciones sindicales o vecinales y sólo en un segundo momento hacia partidos políticos. A partir de 1975, con la incipiente legalización de los partidos, se incrementa notablemente el número de afiliaciones, aunque desde los últimos años de la dictadura encontramos miembros de comunidades en agrupaciones políticas.

Aunque siempre resulta parcial avanzar nombres ya que el paso del tiempo relega algunos a un olvido injustificado, cabe destacar que entre los primeros militantes del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) local se encuentra un buen grupo de miembros de comunidades de base. Tal es el caso de J. Manuel González López, uno de los casos que presentamos en detalle: sacerdote-jesuita de la parroquia obrera de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> Del Pilar (La Pilarica), que milita en el PSOE desde sus inicios y participa en el primer equipo municipal democrático, tras secularizarse.

Así también Jesús Quijano, destacado dirigente regional del PSOE años después, Juan Colino Salamanca, Cristina Agudo o M<sup>a</sup> Victoria Aguilar todos ellos pertenecientes a la comunidad parroquial de La Pilarica. Por otra parte, Valeriano Martín de la comunidad parroquial de Santo Toribio en el barrio obrero de Las Delicias, formará parte del primer consistorio democrático como concejal socialista. Así también Juan Antonio Arévalo o José Constantino Nalda provienen, en este caso de la comunidad parroquial de San Ramón Nonato en la Huerta del Rey y jugarán un importante papel en el socialismo regional, el primero como senador y el segundo como presidente de la Junta de Castilla y León. También encontramos nombres de antiguos militantes de AC en las filas de la democracia cristiana, concretamente en Izquierda Democrática, caso de Roberto Fernández de la Reguera, de quien hablaremos en detalle, militante juvenil de AC y abogado laboralista, después cargo en la administración regional del Partido Popular (PP). También militan en Izquierda Democrática antiguos militantes jocistas, como Carlos Trigueros, o dirigentes de la rama de mujeres de AC, como Ana Carbajo o Carmen Delgado Morais, el último de los ejemplos que presentamos en detalle que llegó a ser presidenta de la rama<sup>31</sup>.

La activa participación de militantes cristianos en estas agrupaciones es una muestra más de la creciente movilización política del final del franquismo. De hecho, en 1974 se constituye la Junta Democrática de Valladolid, integrada por una gran pluralidad de grupos políticos en torno al Partido Comunista Español, y en abril de 1975 realiza su primera declaración pública<sup>32</sup>. También en la primavera de 1975 se constituye la sección local de la Plataforma de Convergencia Democrática, donde socialistas y socialdemócratas tienen un papel central. Veamos con más detalle los tres casos propuestos.

J. Manuel González López, nacido en Burgos el 17 de enero de 1938, entra en la Compañía de Jesús en agosto de 1956 y se ordena sacerdote en 1968, en ese momento le destinan a una de las nuevas parroquias obreras de la ciudad, la conocida como La Pilarica, consagrada a N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> del Pilar. Manuel González participa y promueve activamente las Vanguardias Obreras Juveniles<sup>33</sup> y en 1974 se

<sup>31</sup> Entrevistas con Buenaventura Alonso (Burgos, 5 de junio de 1999), Manuel González (Valladolid, 12 de febrero de 2000) y con José Luis Saborido (Valladolid, 30 de enero de 1999).

<sup>32</sup> APPM – *Declaración de la Junta democrática de Valladolid* (abril de 1975).

<sup>33</sup> Vanguardias Obreras Juveniles (VJO) surgen en 1954, también vinculadas a la Compañía de Jesús, se trata de un movimiento de apostolado seglar análogo a los de AC, pero inspirado en la espiritualidad ignaciana. Tres años después nace la Vanguardia Obrera Social (VOS) para adultos y al cabo de poco tiempo se constituyen sus respectivas ramas femeninas. Al igual que la AC nace con una voluntad de reconquista sobre una clase obrera descristianizada, pero en los años sesenta avanza hacia el compromiso temporal desde la inserción en el mundo obrero. Sobre su contribución a las transformaciones socio-políticas de la Transición véase: J. Domínguez – Las Vanguardias Obreras en la lucha por la democracia. *XX Siglos*. 16 (1993/4) 63-72. En Valladolid es un movimiento muy minoritario, apenas rozaba la quincena, aunque fue bastante activo y estaba muy politizado, hasta el punto que sus militantes fueron abandonando el movimiento para integrarse en Plataformas Anticapitalistas, en Comisiones Obreras o en partidos. Como consiliarios en Valladolid

afilia clandestinamente al PSOE y participa en *Cristianos por el Socialismo*, pero en 1977 se seculariza. Dedicado por completo a la política, entra a formar parte del primer gobierno municipal democrático en las elecciones de 1979 y ocupa cargos de responsabilidad en el Ayuntamiento durante dos legislaturas y media, hasta 1988, cuando se aparta voluntariamente de la política por discrepancias dentro del partido. En el Ayuntamiento de Valladolid ha ocupado el cargo de primer teniente de alcalde, de concejal de cultura y de urbanismo. En la actualidad, sigue siendo militante del PSOE.

J. Manuel González, antes de su secularización, forma parte de un grupo sacerdotal muy renovador que tiene una presencia importante en la diócesis de Valladolid desde antes del Concilio. Se trata de un grupo de sacerdotes jóvenes, la mayoría de ellos todavía coadjutores, que comparten un mismo deseo de cambio en la Iglesia y en el país. Desde inicios de los años sesenta comienzan a reunirse, de forma periódica, para abordar los problemas diocesanos más acuciantes y para buscar una respuesta pastoral a los mismos. Pero, es a mediados de los años sesenta, cuando se consolidan como una corriente sacerdotal crítica. A diferencia de lo que sucede en otras diócesis, no llega a organizarse formalmente como una asociación, aunque sus miembros son claramente identificados por el resto del clero diocesano<sup>34</sup>. En torno a este grupo se mueven unos 30 ó 35 eclesiásticos tanto del medio rural como de la ciudad. El núcleo fundamental lo componen 10 ó 12 sacerdotes, regulares y seculares<sup>35</sup>. Organizados, de este modo un tanto informal, alientan cambios profundos desde los presupuestos de la nueva pastoral misionera y se convierten en una voz crítica contra el régimen. Algunas de sus reuniones tienen un carácter casi clandestino, a pesar de que los encuentros sacerdotales no estaban proscritos, la temática abordada en ellos obliga, en ocasiones, a extremar las precauciones. Por lo general, la convocatoria es en la ciudad, en parroquias,

---

destacan en los años sesenta Ubaldo Pérez SJ y desde 1970, Manuel González ex-SJ quien refiere el carácter minoritario del movimiento: «no era mayoritario, era un grupo muy luchador, pero yo creo que seríamos unas 12 ó 14 personas, en la ciudad». Entrevista con Manuel González, (Valladolid, 12 de febrero de 2000).

<sup>34</sup> Entrevista con Millán Santos Ballesteros, (Valladolid, 23 de mayo de 2000). Durante la celebración de la Asamblea Conjunta en Valladolid, a este grupo se le empieza a denominar *los tupamaros*, en alusión a un grupo revolucionario latinoamericano.

<sup>35</sup> Así queda reflejado en las notas informativas del AGA. Los promotores de este equipo sacerdotal son: Millán Santos Ballesteros, Félix Silicio Pardo, Paciano Martínez, José Luis González Arenales, Julián Bajo Villacé, Angel de Castro, Sixto Gómez, Mariano Cibrán, Félix Garnacho, Miguel Angel Baz, Miguel Angel Velasco, José Centeno García, Jesús Visa, Domicio Cuadrado, José Velicia y algunos más por lo que respecta al clero secular. Pero junto a ellos, tienen un papel destacado algunos religiosos, sobre todo jesuitas y dominicos, como son: Buenaventura Alonso SJ, Manuel González ex-SJ, José Carlos Fernández-Cid OP, Juan Carmelo García ex-OP, Gonzalo Blanco ex-OP, Gonzalo González ex- OP, Fernando Suazo ex-OP, y tantos otros, que de una u otra manera participan de este deseo de superar el discurso oficial de la Iglesia católica. Hay que señalar, sin embargo, que dentro de esta corriente irán surgiendo diversas tendencias, unas muy radicales y otras más moderadas; pero esto será más adelante.

en conventos e incluso en la casa de la Acción Católica<sup>36</sup>. A escala diocesana, las reuniones de esta corriente sacerdotal están motivadas por «hechos de vida», huelgas, castigos, juicios, etc., en ellas se analiza el ritmo de la realidad y se buscan las respuestas pastorales más adecuadas. El testimonio de uno de los integrantes de esta corriente asegura que «había afinidades y esto fomentaba los encuentros, muchas veces encuentros de reflexión, encuentros de estudio, otras veces eran más informales a lo que saliera, a veces invitábamos a personas abiertas, conocidas que estaban un poco más en la cresta de la ola, de distintas tendencias, que podían ser más liberales, que podían estar en unas tendencias como más de izquierdas, de transformación de la sociedad»<sup>37</sup>. Otro de sus miembros afirma: «los curas comenzamos nuestras reuniones en un afán de hacer fuerza por una renovación eclesial profunda: la Iglesia tiene que llevar a la práctica el mensaje de amor del Evangelio, realizar la justicia, promocionar la libertad de las personas, romper con la pobreza y desigualdades ...»<sup>38</sup>. Uno de los promotores de estos encuentros asegura, en una entrevista personal, que «las reuniones de curas se tenían para mantener el ritmo de nuestro compromiso. Las reuniones estaban relacionadas temáticamente con los problemas socio-políticos y religiosos de ese momento»<sup>39</sup>. Diversos informes de la Brigada Regional de Información Social confirman la existencia en la diócesis de esta corriente sacerdotal crítica o de oposición y de sus reuniones periódicas<sup>40</sup>. Este sector del clero diocesano impulsa, al calor de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, un nuevo estilo pastoral, una pastoral misionera, preferentemente en el ámbito parroquial, obrero y rural. La articulación creciente de esta corriente sacerdotal dará lugar, sobre todo en los años setenta, a iniciativas conjuntas y a diversos actos de protesta.

La inserción de la comunidad de jesuitas en su entorno les lleva a comprometerse activamente en la lucha por mejorar las condiciones de vida de sus vecinos. De hecho en 1970, tanto el párroco de La Pilarica, Buenaventura Alonso SJ, como uno de sus coadjutores, Manuel González SJ animan la formación de

<sup>36</sup> Algunas de las reuniones tienen lugar en la parroquia de Ntra. Sra. del Pilar, en San Ildefonso, en Santo Toribio o Dulce Nombre de María. En ocasiones, también se reunían en el convento de los dominicos de San Pablo. Miguel Ángel Baz, contestación por escrito al cuestionario (Valladolid, 17 de diciembre de 1999).

<sup>37</sup> Entrevista con Paciano Martínez (Valladolid, 29 de abril de 2000).

<sup>38</sup> Miguel Ángel Baz, contestación por escrito al cuestionario (Valladolid, 17 de diciembre de 1999). Además de su testimonio oral, este sacerdote diocesano conserva un extenso archivo, debidamente clasificado y sito en los sótanos de la parroquia que actualmente regenta: Ntra. Sra. de Belén. Conserva importante documentación de este grupo sacerdotal, e incluso notas manuscritas a modo de actas de algunas de sus reuniones.

<sup>39</sup> Entrevista con Millán Santos Ballesteros (Valladolid, 23 de mayo de 2000).

<sup>40</sup> Tanto en el AGA como en el AGCV encontramos sendas secciones dedicadas al problema sacerdotal, la preocupación de las autoridades civiles ante el comportamiento de algunos grupos de Iglesia es creciente y se inscribe en un proceso de incremento paulatino de la oposición al régimen y de la conflictividad social. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que los informes de la BRIS contienen abundantes errores e inexactitudes.

una Junta vecinal en el barrio Belén, una pequeña barriada de autoconstrucción perteneciente a la misma parroquia, pero carente de los mínimos servicios de saneamiento, alumbrado, zonas verdes, escuelas, etc. El propio diario de la parroquia del Pilar refiere como Manuel González asume un intenso papel en la formación de esta asociación, así queda constancia de su presencia junto al párroco en la formación de la Junta vecinal: «Por la noche, se tiene – en el colegio de las misioneras – la anunciada reunión de hombres y mujeres del Barrio Belén. Asisten más de un centenar de hombres y unas 20 mujeres, más Ventura y Manolo. Han venido muy bien impresionados. Se ha visto en la gente una estupenda disponibilidad para afrontar los problemas del barrio y para colaborar en todo. Ha quedado ya constituida por decisión de los mismos, una Junta vecinal»<sup>41</sup>. Estas asociaciones, permitidas por el régimen, son copadas en algunos casos por militantes antifranquistas para hacer oposición. No obstante en el caso concreto de esta asociación pronto surgen discrepancias entre los dirigentes sacerdotales – muy progresistas – y algunas personas afines al régimen. Esto y, el creciente anhelo de democratización, alienta la militancia política directa de personas como J. Manuel González que se afilia al PSOE en la clandestinidad, cuando todavía era sacerdote. Es innegable que su decisión empuja a otros miembros de comunidades de base de la parroquia a incorporarse al partido.

Roberto Fernández de la Reguera, nacido en Valladolid el 26 de junio de 1940 militante juvenil de Acción Católica, en 1961 asume la presidencia de la juventud masculina de Acción Católica, cargo en el que se mantiene incluso después de la crisis, a pesar de que la mayoría de los dirigentes diocesanos y nacionales abandonan el movimiento. En 1972, tras completar sus estudios en Derecho, se incorpora a uno de los despachos laboristas más significados en la defensa de los trabajadores expedientados en los conflictos de la ciudad. Se trata de un bufete integrado por otros militantes cristianos, caso de Juan Colino Salamanca, y de un dominico-obrero: José Carlos Fernández-Cid<sup>42</sup>. Este bufete tuvo un relevante papel en la defensa de los trabajadores detenidos y expedientados en los conflictos laborales de 1974-1975. Los meses previos a la muerte del dictador están marcados por una intensa conflictividad en diferentes frentes de la ciudad de Valladolid. Es un momento de especial ebullición política porque el deterioro en la salud del dictador acrecienta las esperanzas de cambio. El 8 de febrero de 1975, el Ministerio de

---

<sup>41</sup> APNSP: Diario de la Parroquia, Tomo I (28 de noviembre de 1970). Finalmente, él mismo nos ha confirmado su activa participación en los inicios de la asociación; entrevista con Manuel González (Valladolid, 12 de febrero de 2000).

<sup>42</sup> Cf. J. Salamanca Colino – Los abogados laboristas y el conflicto de FASA. In *La Transición en Valladolid, 1974-1982 (De las huelgas de FASA al mundial de fútbol)*. Ed. J. Martínez. Valladolid: Difácil, 2000, p. 26-28. Entrevista con José Carlos Fernández Cid (Valladolid, 11-13 de agosto de 1999), se trata de un dominico obrero, que primero trabajó en la fábrica de automóviles de Renault en Valladolid, luego trabaja en la construcción y en 1972 se incorpora al mencionado despacho laborista, en virtud de su formación jurídica.

Educación decreta el cierre de la Universidad de Valladolid tras un convulso inicio de curso. Entre tanto, el mundo obrero continúa movilizándose ante el incremento de la inflación y el consiguiente empeoramiento en sus condiciones de vida; según el Gobierno Civil en este año se producen hasta 24 *alteraciones laborales* que afectan a 48.754 trabajadores y representan 1.044.956 de horas perdidas. Destacan los paros en FASA-Renault, en especial los paros intermitentes de abril de ese año que provocan el cierre patronal de casi todas las plantas, a lo que los trabajadores responden encerrándose en la fábrica. Este encierro se resuelve con una intervención policial que da lugar a importantes sanciones a los cabecillas. También en el mes de abril el sector de la construcción inicia una huelga<sup>43</sup> que paraliza a 7.400 trabajadores sobre una plantilla total de 9.850. En mayo finalizan ambos conflictos, tanto en la construcción como en FASA-Renault. Pero éste último se salda con un elevado número de trabajadores expedientados que encuentran apoyo en distintos despachos laboristas de la ciudad. La relevancia de los conflictos de abril-mayo de 1975 hace que varios bufetes laboristas de la ciudad se unan para defender juntos a los trabajadores despedidos de FASA-Renault. En este proceso colaboran conocidos abogados nacionales vinculados al PSOE como Felipe González<sup>44</sup>, Leopoldo Torres Boursault o Gregorio Peces Barba, quienes colaboran en el caso a fin de darle más relevancia.

Todavía antes de la muerte del dictador, Roberto Fernández de la Reguera se afilia a Izquierda Democrática; agrupación política demócrata cristiana operativa desde mediados de los años sesenta en España, liderada por Óscar Alzaga, Jaime Cortezo y José Gallo. Desde febrero de 1969 asume la presidencia Joaquín Ruíz Jiménez, y en este período se incorporan al partido personas procedentes de *Cuadernos para el Diálogo*, Ricardo Egea, Eugenio Nasarre, Juan José Toharia<sup>45</sup>. Izquierda Democrática inicia en 1974 una intensa labor de captación que da lugar a la formación de núcleos regionales, comarcales e incluso locales vinculados a la ejecutiva nacional mediante comités<sup>46</sup>. Muchos antiguos militantes de AC se vinculan al partido, caso de Fernández de la Reguera que llega a formar parte de la ejecutiva nacional, y participa en la Comisión Cívica de Valladolid en representación del mismo, junto a los distintos grupos que componen la oposición democrática en la

<sup>43</sup> Ante esta situación, un sector de la Iglesia diocesana se moviliza en defensa de los trabajadores en huelga. En abril, tras decretarse el cierre de FASA, dos personas inician una huelga de hambre en una parroquia obrera de la periferia, Santo Toribio en Las Delicias. Poco después un grupo de sacerdotes de esta parroquia y de otra de las parroquias obreras (la Pilarica) anuncian la suspensión de misas el domingo siguiente en solidaridad con los huelguistas. Ambos consejos parroquiales declaran una singular *huelga de misas* para el 27 de abril de 1975.

<sup>44</sup> AGCV, OP: Caja 498. La prensa se refiere a Felipe González como «supuesto secretario general del PSOE». *El Norte de Castilla* (13 de junio de 1975).

<sup>45</sup> Más información sobre la historia del partido en J. Antuña, C. Bru, J. Cortezo, E. Nasarre – *Izquierda Democrática*. Madrid: Editorial Avance, 1976.

<sup>46</sup> Cf. Apuntes para una historia de Izquierda Democrática. In *Izquierda Democrática*, p. 9-38

ciudad. Asimismo, participa en la Comisión Ejecutiva de la Federación Demócrata Cristiana y en 1976 se incorpora en representación de la Federación al Instituto Regional Castellano Leonés creado para defender los intereses regionales<sup>47</sup>, en este nuevo compromiso le acompaña Carmen Delgado.

Tras el estrepitoso fracaso de Izquierda Democrática<sup>48</sup> en las elecciones generales de junio de 1977, Fernández de la Reguera se incorpora como tantos otros miembros de su partido, a la Unión de Centro Democrático (UCD)<sup>49</sup>. En las elecciones generales de marzo de 1979 es elegido senador por Valladolid, cargo que ocupa hasta 1982. En la actualidad es militante del Partido Popular, ha sido Delegado Territorial de la Junta de Castilla y León en Valladolid entre 1991 y 2007, y actualmente es Secretario del Consejo Económico y Administrativo de la Junta de Castilla y León, gobernada por el PP.

Carmen Delgado Morais, nacida en Cuéllar (Segovia), el 28 de Agosto de 1931 y fallecida en 1995 en Valladolid. Es una militante de la rama de mujeres de Acción Católica, movimiento en el que ocupa distintos cargos de responsabilidad, primero como vocal de formación y desde 1965 como presidenta diocesana. Maestra de formación participa con entusiasmo de las iniciativas renovadoras de la AC diocesana a las que nos hemos referido.

Ya en pleno proceso de Transición, probablemente en los últimos años de la dictadura, Carmen Delgado se afilia a Izquierda Democrática. Y llega a ser miembro de la ejecutiva nacional del partido, pero como tantos otros militantes abandona Izquierda Democrática en un momento de profunda crisis por los malos resultados electorales y por las diferencias dentro de la democracia cristiana. En 1979 entra a formar parte del PSOE y en las elecciones generales de 1982 es elegida senadora del PSOE por Valladolid, responsabilidad que ocupa hasta 1986.

En el caso de Carmen Delgado se puede documentar con claridad cómo descubre la dimensión temporal de su compromiso en el seno de AC. Así por ejemplo en enero de 1965, en el transcurso de una Asamblea Diocesana de toda la AC, se

---

<sup>47</sup> Cf. M. González Clavero. Las primeras agrupaciones castellanoleonesas 1975-1977. In *Actas del III Simposio de Historia Actual, Logroño, 26-28 de octubre de 2000*. Ed. C. Navajas Zubeldia. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2002, p. 581-599.

<sup>48</sup> Izquierda Democrática de Ruiz Giménez acude a la cita electoral al margen de la gran coalición centrista que se formó para la ocasión (Centro Democrático integra al Partido Popular, al Partido Demócrata Popular de Ignacio Camuñas, el Partido Demócrata de Joaquín Garrigues, al grupo social-demócrata de Fernández Ordóñez, a un pequeño grupo de demócratacristianos en torno a Álvarez de Miranda y a otras formaciones minoritarias). Pese a las expectativas de ID, apenas logro respaldo popular en las urnas. Esto unido a las importantes diferencias en el seno de la democracia cristiana en España, hicieron que el partido se desarticulara prácticamente en 1977, tras las elecciones y que la mayor parte de sus militantes pasen a UCD o al PSOE. Cf. C. Huneus – *La Unión de Centro Democrático y la transición a la democracia en España*. Madrid: CIS, 1985, p. 187-190. Y L. Serrano Blanco – *La España Actual: de la muerte de Franco a la consolidación de la democracia*. Colección Cuadernos de Cultura y Civilización Hispánica. Madrid: Ed. Actas, 2001.

<sup>49</sup> Cf. C. Huneus – *La Unión de Centro Democrático y la transición a la democracia en España*. Madrid: CIS, 1985.

confirma la especialización del movimiento, se clarifican las actitudes internas y se ratifica la orientación temporal del compromiso del seglar<sup>50</sup>. Durante la asamblea, Carmen Delgado – entonces todavía vocal de formación del Consejo Diocesano de Mujeres – tuvo una intervención sobre la *Espiritualidad Seglar* de acuerdo con la doctrina conciliar. En cierto modo, su intervención aporta el fundamento teológico del compromiso temporal en la AC diocesana. En esta ocasión, Carmen Delgado afirma que los laicos están llamados a realizar la consagración del mundo, pero ésta «no es sacralizar el mundo, que haya más iglesias, más culto, más conventos. Puede existir de todo ello y no estar consagrado el mundo. Consagrar el mundo *no es un triunfalismo de lo religioso*, (...), no significa apoderarse del mundo para gobernarle. Significa *llevar el auténtico testimonio cristiano al interior de las estructuras naturales (...) por medio del compromiso temporal* con una presencia activa en el mundo». Al calor de los documentos conciliares y del magisterio de los últimos pontífices, la AC corrobora la dimensión socio-política de su misión, distanciándose paulatinamente de las obras exclusivamente confesionales o espirituales desarrolladas hasta entonces. Es más, Carmen Delgado asegura que estas bases doctrinales «condenan la postura de muchos católicos que quieren desentenderse de las cosas de este mundo en virtud de un ideal de *falsa religiosidad*, ajeno por completo al cristianismo. Con estas posturas el daño que se ha hecho a la Iglesia ha sido inmenso y lo sigue siendo, *puesto que ha aparecido a los ojos de muchos como protectora de situaciones adquiridas*». En esta línea afirma claramente que para los militantes «no basta la realización de actividades puramente apostólicas». La finalidad del compromiso temporal es «ajustar las instituciones político-sociales del propio país a las exigencias de un orden verdaderamente cristiano». De ahí, que asegure que «no basta el ejercicio de la propia profesión, sino que el compromiso temporal *mira a las instituciones, según han de ser reformadas, o sustituidas o defendidas. Y no se trata de instituciones de la Iglesia ...*» Estos puntos suspensivos denotan la clave política de estas palabras.

La rama de mujeres de la diócesis de Valladolid había demostrado un gran interés por alentar la formación cívica de las militantes, a fin de que tengan una mayor participación en la vida pública. De hecho en 1965, siendo Carmen la vocal de formación organizan en la diócesis de Valladolid un Curso Inicial de Formación Cívica que consta de dos fases, la primera de estudio personal de los temas propuestos y elaborados en fichas de trabajo. Y la segunda dedicada a la puesta en común en unos coloquios denominados «Diálogos de la Mujer de hoy» donde se abordan temas muy críticos hacia el ordenamiento político vigente en España. Algunos de estos temas son: «La acción de los católicos en los sectores temporales»; «La persona su dignidad, sus derechos y deberes»; «La sociedad. El fin común,

<sup>50</sup> Información sobre la Asamblea Diocesana (20-22 de enero de 1965). Ponencia de Carmen Delgado: «Espiritualidad Seglar» en L. Serrano Blanco – *Aportaciones de la Iglesia...*



razón de ser de la sociedad, la convivencia»; «El bien común, fin de toda política, función del Estado»; «Limitaciones del Estado: Libertad y autonomía»; «Asociaciones intermedias: Socialización-Sindicación»; «La ley española de los derechos de la mujer»; «Diversas formas de gobierno»; «Organismos internacionales oficiales de mayor interés»; etc... El objetivo de este curso es lograr que la mujer pase de ser una mera «súbdita en la comunidad temporal» a «ser ciudadana consciente»<sup>51</sup>. En la presentación del mismo, las dirigentes señalan que se ha organizado «porque la mujer es reclamada hoy con una presencia activa, jurídica y práctica desde todas las situaciones humano-divinas (...). Porque es tan vigoroso el pensamiento pontificio acerca de la ineludible intervención de la mujer en la vida pública que es prácticamente imposible ya, querer vivir nuestro cristianismo de mujeres adultas sin sentir a la vez sobre nuestros hombros la responsabilidad seria de éste nuestro deber»<sup>52</sup>.

En abril de 1965, se renueva el Consejo diocesano y asume la presidencia Carmen Delgado, hasta entonces vocal de formación. El nuevo equipo directivo continúa la trayectoria marcada por el anterior, pero poco después de constituirse tendrá que hacer frente a la crisis del movimiento. Durante los dos años de enfrentamiento con la jerarquía, las dirigentes diocesanas mantienen un estrecho contacto con el Consejo Nacional y elaboran diversos informes proponiendo vías de solución, pero expresando también su disconformidad con la postura episcopal. Sin embargo, tras la dimisión del consiliario de la rama – Millán Santos – en el verano de 1968, la mayoría de las dirigentes y muchas militantes abandonan la AC, Carmen Delgado entre ellas. Ahora bien, después de la crisis siguen trabajando juntas para dar continuidad a las obras, pero ya fuera de la AC. De hecho, Carmen Delgado presidió la Fundación benéfico-docente Centros de Cultura Popular y Promoción Femenina creada para velar por el mantenimiento de las obras de la rama, pero ya fuera de AC. Al abandonar la rama se orienta claramente hacia el compromiso político.

### **Iglesias locales agentes de cambio social**

Esta breve reflexión quiere abundar en la importancia de las Iglesias locales como agentes de cambio social en la España del postconcilio. Resulta fundamental la labor de concienciación democrática de la sociedad española llevada a cabo por diferentes sectores eclesiales durante los últimos años de la dictadura franquista. La Iglesia católica experimenta importantes cambios en su seno y ella misma se convierte en un agente de cambio, y lo hace desde una posición social e institucional preeminente, dado que su influencia y ascendente sobre la sociedad es mucho

---

<sup>51</sup> L. Serrano Blanco – *Aportaciones de la Iglesia...*

<sup>52</sup> L. Serrano Blanco – *Aportaciones de la Iglesia...*

mayor que la de cualquier otra organización coetánea. En definitiva con estas líneas la autora quiere insistir en la importante contribución de la Iglesia católica a la democracia española, hasta afirmar que resulta muy difícil comprender la dimensión del cambio si se ignora el papel desempeñado por la Institución católica. Los ejemplos presentados, tanto los proyectos, como los itinerarios biográficos son buena muestra de esta contribución.

The background is a complex, abstract illustration in a muted, monochromatic style. It features a variety of geometric shapes, including triangles, rectangles, and circles, some of which are filled with patterns like stripes or dots. Interspersed among these shapes are stylized human figures and animal-like forms, such as a large, dark, horned creature in the upper left and a smaller, more complex figure in the lower right. The overall composition is dense and layered, creating a sense of depth and movement.

[ 3.<sup>a</sup> PARTE ]

Organizações e movimentos:  
dinâmicas de sociabilidade



---

## AS ASSOCIAÇÕES VOLUNTÁRIAS DO ESTADO E DA IGREJA CATÓLICA NO PORTUGAL CONTEMPORÂNEO

LUÍS SALGADO DE MATOS

As associações voluntárias são um dos modos de relacionamento entre os indivíduos e o Estado ou a Igreja a que pertencem. Este breve enunciado informa-nos logo da relevância daquelas associações para a compreensão da organização política. O presente texto é uma introdução à problemática associativa, no contexto português contemporâneo.

Antes de entrarmos no tema, resolvamos duas questões prévias: a primeira consiste em saber se devemos estudar associações religiosas; a segunda reside na relação entre a análise das associações e os estudos históricos.

Que associações voluntárias devemos estudar? À primeira vista, o associativismo é um fenómeno civil, estatal, e um estudo social não teria legitimidade para tomar como objecto uma associação de piedade ou, nos termos do canon 298, 1º do Código de Direito Canónico de 1983 (*CIC* 1983), em associações para «fomentar uma vida mais perfeita» e «promover o culto público».<sup>1</sup> Porém, tanto a instituição Estado como a instituição Igreja Católica atribuem-se a si próprias o poder de estabelecerem associações voluntárias, nos termos dos seus direitos respectivos, o civil/estatal e o canónico; ora não devemos ignorar esta dupla atribuição. Por isso, analisaremos as associações voluntárias do Estado – um sindicato ou um clube recreativo, por exemplo – e as da Igreja Católica – uma Misericórdia ou uma Conferência de S. Vicente de Paulo, também por exemplo. Estes dois exemplos de associação canónica foram escolhidos com o propósito de demonstrar que nem todas as associações impulsionadas pela religião têm objectivos apenas religiosos, ou de piedade – mas não abordaremos a questão de saber se há uma ciência social da piedade religiosa. Aliás, o próprio *Annuario Pontificio*, editado pelo Vaticano, regista as associações viradas para o mundo, como as educativas ou beneficentes, e não as de piedade; e o citado *CIC* 1983 menciona as que têm por fim a «animação da ordem temporal com espírito

---

<sup>1</sup> Cf. *Código de Direito Canónico*. 1983. Disponível em: [http://www.estig.ipbeja.pt/~ac\\_direito/Codigode-DireitoCanonico.pdf](http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/Codigode-DireitoCanonico.pdf).

cristão». Destas e só destas trataremos de seguida. Devemos também explicar porque nos limitamos às associações católicas. Com efeito, toda e qualquer Igreja é susceptível de gerar associações de leigos – as únicas que examinaremos – e por isso, em abstracto, aquela problemática não deve ser limitada ao catolicismo. No caso concreto, porém, escasseia a informação disponível sobre outras Igrejas, que como é sabido ente nós têm sido muito minoritárias; por outro lado, as que têm uma presença continuada, desvalorizam em geral a sua própria dimensão jurídica; por isso não autonomizam o seu direito eclesiástico e, por consequência, esbatem a sua própria esfera associativa.

Esta distinção entre Igrejas não é, pois, apenas factual. A Católica considerava-se uma sociedade perfeita, isto é, autónoma, independente, dotada ou com o direito de se dotar de qualquer meio que considerasse adequado ao seu fim, que era a salvação das almas. O Estado regia a «ordem temporal» e tinha por fim o bem-estar dos homens; sendo este fim inferior àquele, a instituição estatal era inferior à eclesiástica que, para mais, era de instituição divina. Por isso, o catolicismo reclamava-se de um poder mais ou menos directo sobre a esfera de competência do Estado, a realidade temporal. No final do século V, esta teoria dualista fora desenvolvida, na esteira das duas cidades de Santo Agostinho, pelo papa Gelásio I, e ficara conhecida como a teoria das «duas espadas», a espiritual e a temporal; a relação entre os dois poderes, e em particular a forma de concretizar a superioridade do gládio espiritual, estava porém sujeita numerosas dúvidas; e conheceu novo desenvolvimento com a «questão das investiduras», que no essencial vai dos Papas Gregório VII a Inocêncio III, do século XI ao XIII; a teoria conhece um segundo renascimento com São Roberto Belarmino S.J., no final do século XVI e no princípio do século XVII, em resposta à reforma protestante; adquire então a formulação que sobreviveu até à actualidade. A mais recente explicitação papal desta doutrina consta da *Immortale Dei*, de 1885, uma encíclica de Leão XIII sobre «a constituição cristã dos Estados», em cujo parágrafo 13 podemos ler: «O Todo-Poderoso deu portanto o encargo da raça humana a dois poderes, o eclesiástico e o civil, o primeiro encarregado das coisas divinas e o segundo das humanas. Cada um deles é supremo no seu género, cada um deles tem limites fixos, dentro dos quais está contido, limites esses definidos pela natureza e pelo objecto especial da província de cada um, de modo que podemos dizer existir uma órbita dentro da qual a acção de cada um é posta em movimento por um seu próprio direito originário»; estes dois poderes não devem dar ordens contraditórias para evitar que os cidadãos, «tal como viajantes num cruzamento de estradas, hesitem, com ansiedade e dúvida, ignorando o caminho a seguir»; a relação entre ambos era no parágrafo seguinte comparada à da alma, com o corpo, sendo a Igreja a alma e o Estado o corpo. No parágrafo 6, Leão XII esclarecera que o Estado «está claramente ligado aos numerosos e ponderosos deveres que o ligam a Deus, pela profissão pública de

uma religião»; procurava assim manter o primado da religião, conciliando-o com o reconhecimento da autonomia estatal.<sup>2</sup>

Esta doutrina foi pressuposta e ecoada pela «Doutrina Social da Igreja» dos Sumos Pontífices posteriores a Leão XIII e pelos seus divulgadores; o Pe. Leonel França, um sábio jesuíta brasileiro da primeira metade do século XX, explicou: «sociedade juridicamente perfeita é a que não é parte de outra e cujo fim não se reduz na mesma ordem ao fim de outra; a que tem, dentro de si mesma, a competência da última palavra».<sup>3</sup> O Concílio do Vaticano II reformulou a doutrina católica das relações entre a Igreja e o mundo, mas não repudiou a doutrina dos «dois gládios» nem a «sociedade perfeita»; aliás, a permanência destas teorias é testemunhada pela sobrevivência do direito canónico ao Vaticano II. Valorizamos este tema da «sociedade perfeita» pois o universo associativo católico inscreve-se na sua lógica profunda. Por isso apenas consideraremos como católicas na presente pesquisa as associações que foram estabelecidas ao abrigo do direito canónico; logo, não consideraremos católica uma associação estatal formada por católicos com um fim apenas religioso. É neste contexto que está inserida a questão do direito canónico e convém recordar que Max Weber o singularizou entre os elementos que contribuíram para que a «hierocracia» do Ocidente fosse «a mais fortemente racionalizada no plano burocrático».<sup>4</sup>

A segunda questão prévia é epistemológica. O presente texto nasce de um convite do Centro de Estudos de História Religiosa, para as suas Jornadas de Estudo, efectuadas a 7 e 8 de Maio de 2010. Ora, sentindo-se honrado com o convite, o autor sente-se obrigado a esclarecer que não é historiógrafo nem historiador. Para mais, a confusão é provável, pois muitos confundem a historiografia com o estudo de factos passados e o texto seguinte refere numerosos casos desta espécie – mas não só ignoramos o que é o *passado* para efeitos científicos como esses factos passados não são a seguir referidos nem por serem factos, nem por serem passados, mas sim por permitirem originar leis científicas – ainda que mínimas. Por isso, o serem passados alguns dos factos referidos na presente comunicação, ou mesmo todos eles, é insuficiente para a qualificar como historiografia. Com efeito,

<sup>2</sup> Cf. Leão XIII – *Immortale Dei*, 1885. Disponível em: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_01111885\\_immortale-dei\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei_en.html); George Sabine – *Historia de la Teoria Política*. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1978, 680 p.; e Tiago de Moura Leitão Cerejeira Fontes – *Papa Inocêncio II. Contribuição para o Estudo do seu Pensamento Teológico-Político*. Minho: Universidade do Minho, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Junho de 2007, 195 p. Tese de mestrado em História Medieval.

<sup>3</sup> Cf. o cap. II, secção 1 de Pe. Leonel França, SJ – *Relações entre a Igreja e o Estado*. Disponível em: [http://www.obrascaticas.com/livros/Apologetica/Relaes\\_entre\\_Igreja\\_e\\_Estado\\_-\\_Pe\\_Leonel\\_Franca\\_SJ.pdf](http://www.obrascaticas.com/livros/Apologetica/Relaes_entre_Igreja_e_Estado_-_Pe_Leonel_Franca_SJ.pdf).

<sup>4</sup> Cf. Max Weber – *L'État et la Hiérarchie*. In *Sociologie des Religions*. Trad. e apresentação de Jean-Pierre Grossein, int. de Jean-Claude Passeron. 2ª ed. revista e corrigida. Col. Tel. Paris : Gallimard, 2006, p. 288. (Ed. útil pois critica as interpolações de Johannes Winckelmann, constantes do texto da 5ª ed. de *Wirtschaft und Gesellschaft*, abaixo citada).

a história-ciência é definida por uma pulsão singularizante ou, com mais exactidão, por situar no tempo um conjunto de objectos singularizados, singularizáveis ou singularizantes; é uma ciência ideográfica, pois descreve acontecimentos que só ocorreram uma vez; não tem por objecto produzir leis e por isso não é uma ciência nomotética, para usarmos o conceito de Windelband e de Rikert, que, segundo Julien Freund, influenciou Max Weber. Ora, como acabámos de dizer, a comunicação seguinte propõe-se produzir leis de ciências sociais, pois propõe-se identificar regularidades gerais e abstractas. Nomotético e ideográfico são dois pólos de um *continuum*, no qual se situam as análises de ciência social, e não dois tipos estanques de análise. Esta distinção interessa moderadamente a quem se dê por objectivo a ciência social, e apenas aceite os constrangimentos disciplinares por imperativos burocráticos ou por inultrapassáveis limitações de um qualquer espírito humano. No fundo, a presente comunicação é um texto de ciência social. Anotemos, de passagem, que esta prevenção de rigor vale também face ao sentido comum: não reivindicaremos mais (nem menos) liberdade de associação pois o nosso objectivo é compreender os efeitos da existência de associações voluntárias.<sup>5</sup>

Esclarecidas estas questões prévias, estamos em condições de abordar o nosso tema: começaremos pelos seus aspectos teóricos; de seguida, sintetizaremos na longa duração as associações e o respectivo direito, concentrando-nos nas mudanças posteriores à Revolução Francesa; a terceira parte será um exemplo empírico da relevância das associações voluntárias no *Estado Novo* português (1926-1974) e, esperamo-lo, será também um momento nomotético, que as conclusões retornarão, em paralelo com os elementos teóricos.

## Questões teóricas

A associação, e em particular a associação voluntária, está no cerne da compreensão da organização política, que é, e tem que ser, a relação entre o indivíduo e o todo político.

Ao analisarmos o direito associativo devemos distinguir três momentos decisivos:

- a) Instituição ou estabelecimento da associação: por notificação, isto é: por simples comunicação, dos sócios à autoridade ou por autorização dela, após análise substântiva do pedido?

<sup>5</sup> Cf. Max Weber – *Essais sur la Théorie de la Science*. Trad. e int. de Julien Freund. Paris : Librairie Plon, 1965, p. 46; Carole Prompsy – *La Philosophie des Valeurs de Heinrich Rickert*. Paris: Université Paris IV-Sorbonne, Setembro de 1992. Tese de DEA, dirigida pelo Prof. Marquet. Disponível em: <http://fillosophe.pagesperso-orange.fr/traductions/philoRickert.htm>; e Raymond Aron – *La Philosophie Critique de l' Histoire*. Paris: Vrin, 1969.



- B) Funcionamento: o Estado não tem o direito de intervir na vida corrente da associação, por meios administrativos, ou exerce sobre ela uma tutela burocrática permanente?
- C) Extinção: pelo executivo ou por um tribunal independente? Não consideramos a dissolução por vontade dos associados por não parecer discriminatória em relação aos diferentes tipos de Estado.

O primeiro ramo das três alternativas anteriores significa risco de desvio autoritário.

### A Associação Voluntária e a Teoria Geral da Organização Política

No nosso Código Civil oitocentista, o Visconde de Seabra definiu a associação com elegância: «a faculdade de pôr em comum os meios ou esforços individuais, para qualquer fim que não prejudique os direitos de outrem ou da sociedade». Uma associação voluntária é uma pessoa colectiva, ou moral, jurídica ou não, formada pela vontade contratual dos seus membros e no quadro de uma determinada legislação; a sua acção é diferente da de cada um dos seus membros ou do somatórios deles, pois tem órgãos próprios; os associados são associados porque querem e não porque essa pertença resulte da lei ou de costumes com força obrigatória.

O associado é livre de entrar na associação e de sair dela, nos termos legais e regulamentares; a associação é constituída por relações sociais públicas, nas quais domina o interesse da organização política, mas também por relações privadas, nas quais prevalece o interesse do sócio; devido ao elemento privado, os estatutos exigem em geral que qualquer novo sócio seja apresentado por alguns sócios na plenitude dos seus direitos, antes de a sua adesão ser considerada e eventualmente aceite. Em tese, o conjunto dos associados é livre de a qualquer momento dissolver a sociedade.

A associação é um dos dois pólos nos quais a organização política é pensável, como um «Tipo ideal» weberiano: a maioria dos serviços sociais são prestados por associações voluntárias e o Estado, ele próprio de natureza contratual – no momento da fundação ou pelo menos no da escolha de políticas e de políticos –, delega a execução das suas funções a organismos infra-estatais, de preferência associativos; é o polo democrático; o outro pólo é autocrático: o centro vê a todo o momento todas unidades mínimas, que integram a organização, e comanda-as; é a metáfora do *Panoptikon*, a cadeia desenhada por J. Bentham, no final do século XVIII, e na qual o carcereiro vê todos os detidos sem eles saberem que estão a ser vistos; neste pólo, não é concebível nenhuma associação voluntária.<sup>6</sup> Estes dois

---

<sup>6</sup> Jeremy Bentham – *Panoptique*. Trad. Christian Laval. Paris: Ed. Arthème Fayard, 2002.

extremos – as utopias anarquistas e a leninista-estalinista-fascista – apenas existem como «Tipo ideal», pois as organizações políticas existentes situam-se todas num *continuum* entre esses dois pólos.

As instituições, por serem instituições, têm um elemento autocrático; são hierárquicas, o que só por si impõe um elemento de autocracia no seu funcionamento; designá-las-emos por organizações de autoridade, pois têm também um elemento de consentimento, que é próprio do contrato, e que mescla a pureza autocrática. Esta dicotomia é de todo em todo diferente do célebre antagonismo que o sociólogo alemão Ferdinand Tönnies estabeleceu entre a *Gemeinschaft* (comunidade) e a *Gesellschaft* (associação ou sociedade): a primeira seria uma organização social natural, orgânica, derivada do sangue, da vizinhança, ao passo que a segunda seria artificial, mecânica e assentaria na negação. Há, porém, algumas semelhanças entre ambas. Assim, na *Gemeinschaft* os membros não são livres de abandonarem a organização – e na organização de autoridade também não, mas por os superiores lhes negarem essa autorização e não por uma razão natural.<sup>7</sup>

Estes princípios são diferentes dos que enformam as organizações de autoridade. As organizações de autoridade estabelecem, quando entendem, novas unidades orgânicas mínimas, desprovidas de poderes de decisão; uma associação voluntária, se tiver desenvolvido o seu lado de autoridade, agirá do mesmo modo, estabelecendo novas secções, submetidas à soberania dos sócios no seu conjunto mas independentes da deliberação dos sócios que as integram. As associações têm um direito disciplinar, o qual deve ser construído numa base contratual – sem o que a associação absorverá uma dimensão de organização de autoridade. As fundações partilham as características da associação e da organização de autoridade: são iniciadas de modo livre por um privado, que atribui um património à realização de um fim, que lhe é caro; mas o seu funcionamento é autocrático.

O aumento do bem-estar dos cidadãos requer o aumento da divisão social do trabalho: mais bem-estar individual significa mais necessidades satisfeitas e para isso são necessários mais organismos, cada um dos quais mais produtivo do que o antecedente. Chegamos a um dilema orgânico: esses novos organismos terão que ser ou novas ramificações de organismos de autoridade, ou associações voluntárias pois é improvável que a filantropia, base das fundações, esteja em condições de suprir o Estado ou o espírito associativo – ou uma combinação de associações e organizações autoritárias. Como vimos, e em geral, a associação é republicana e democrática – ao passo que o organismo de autoridade é autocrático.

A ciência social contemporânea atribui às associações uma posição menor. As excepções contam-se pelos dedos de uma mão: as teorias da «cultura cívica», em

<sup>7</sup> Ferdinand Tönnies – *Community and society* (1957). Trad. de *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). Citado em *Origins and Growth of Sociology*. 2ª ed. Org. J. H. Abraham. Harmondsworth (Inglaterra): Pelican Books, 1977, p. 244 ss.

particular as de Almond e Verba, bem como os seus derivados, como as teorias do «capital social» de Francis Fukuyama e de R. Putnam. O atraso dos estudos associativos é flagrante e preocupante: existe um Produto Interno Bruto, o célebre Pib, que é uma medida internacionalmente aceite da variação da riqueza produzida num dado país, e esse Pib origina exaustivas comparações internacionais, mas dispomos de poucas estatísticas associativas nacionais e não as há em termos internacionais; uma das razões dessa ausência é por certo a falta de uma taxonomia associativa. Dada a importância das associações voluntárias na organização política, estes silêncios forçam-nos a interrogarmo-nos sobre a relevância social dessa teoria geral.<sup>8</sup>

### **As instituições Estado e Igreja Católica são organizações de autoridade com elementos de associação voluntária**

Como a nossa pesquisa tem por objecto as associações voluntárias, estabelecidas no quadro do Estado e da Igreja Católica, temos que averiguar se um e a outra são eles próprios organismos de autoridade ou associações voluntárias. Vendo o problema do ângulo da relação da instituição com outras organizações ou com os cidadãos, Max Weber define o Estado por «o monopólio do uso da força física na aplicação da ordem», num dado território e a Igreja por «a sua organização administrativa ter o monopólio do uso legítimo da coacção hierocrática», sendo esta «a entrega ou a negação de benefícios religiosos», uma forma de «“coacção” psíquica»; noutro texto, Weber caracteriza a instituição eclesiástica como «hierocracia», «uma dominação opondo-se a outra», a do Estado.<sup>9</sup> Ambas as instituições são, nesta perspectiva, baseadas na coacção; vejamos qual a sua relação com os seus próprios membros: livre, igualitária e contratual, ou, pelo contrário, autorizada, hierárquica e coacta? A instituição Estado define-se face aos seus membros pela autoridade. Com efeito, a nacionalidade está para o Estado como a filiação para a associação; ora a renúncia à nacionalidade não é um acto próprio do nacional e nem sempre é

<sup>8</sup> Cf. Gabriel Almond e Sidney Verba – *The Civic Culture Political attitudes and Democracy in Five Nations*. Edição original: Sidney: 1962. Princeton, Nova Jérnia (EUA): Princeton University Press, 558 p; Francis Fukuyama – *Social Capital and Civil Society*. The Institute of Public Policy – George Mason University, 1 de Outubro de 1999. Disponível em: <http://www.imf.org/external/pubs/ft/seminar/1999/reforms/fukuyama.htm>; Luís Salgado de Matos – Las Asociaciones Voluntarias en el Estado Novo de Portugal 1926-1974. *Alcores*. 6 (2008) 47-81. Número consagrado ao «Asociacionismo en las Dictaduras de la Europa del Sur»; Robert Putnam – *Bowling Alone The Collapse and Revival of American Community*. Nova Iorque e Londres: A Touchstone Book, Simon & Schuster, 2001; e *Democracies in Flux The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*. Org. Robert Putnam. Oxford: Oxford University Press, 2002.

<sup>9</sup> Cf. Max Weber – *The Theory of Social and Economic Organization*. Org. e int. Talcott Parsons, trad. A. M. Henderson e Talcott Parsons. Nova Iorque-Londres: The Free Press-Collier Macmillan, 1964, p. 154 ; Max Weber – *L'État et la Hiérarchie*, p. 300-301 ; e Max Weber – *Wirtschaft und Gesellschaft Grundriss der verstehenden Soziologie* (1921-1925). Org. Johannes Winckelmann. 5ª ed. revista. Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972, 948 p.

um acto livre; a aquisição da nacionalidade é-o menos ainda, pois depende quanto ao essencial dos órgãos do Estado, que a autorizam ou a concedem, com maior ou menor intervenção administrativa. Algumas construções doutrinárias do Estado sugerem que ele é de natureza associativa; assim, Renan afirmou: a nação é «um plebiscito quotidiano»; mas estas palavras reconhecem apenas, e de modo forçado, a liberdade dos homens que são cidadãos de uma nação; as teorias contratualistas puras vão nessa direcção; mas nem sempre têm conta que a ordem jurídica do Estado não prevê que os seus cidadãos tenham o direito de o dissolverem, quando lhes aprouver. O Estado situa-se também num *continuum* algo acidentado entre os pólos autoridade e liberdade de associação. Assim, por exemplo, a União Europeia dá aos seus cidadãos o direito de terem simultaneamente mais do que uma nacionalidade – o que até há poucos anos era anátema, por violar o dogma da soberania nacional, que exigia a cada homem uma, e só uma, nacionalidade; o Estado torna-se electivo e de modo automático. No plano factual, a emigração é mais frequente e essa maior frequência facilita a aquisição de outras nacionalidades – direito prático de que já noutras épocas os judeus usufruíam, por serem perseguidos, e que aliás contribuía para os tornar impopulares. A instituição Estado afasta-se assim, de modo visível do género *Gemeinschaft* – género aliás inexistente como categoria de análise social; mas afasta-se pela força das circunstâncias exteriores e não pela sua natureza.

É diferente a questão de saber se a Igreja Católica é uma associação voluntária – mas ela própria também não se qualifica assim. A questão não se coloca em relação a numerosas Igrejas reformadas que nascem do encontro de um certo número de homens que partilham uma comum leitura da Bíblia: são associações voluntárias. É diferente o caso do catolicismo; ele próprio se apresenta como de fundação divina. Aliás, o Código de Direito Canónico de 1983 afirma no seu can. 113 § 1, can. 330: «A Igreja Católica e a Sé Apostólica têm a natureza de pessoa moral por própria ordenação divina»; era a mesma formulação do § 1º do canon 100 do *CIC1917*. Nesta linha, a teologia cristã não admite a renúncia ao baptismo, equivalente funcional da nacionalidade, o que é um traço da organização de autoridade. Por outro lado, está na mão da hierarquia católica a atribuição dos «benefícios religiosos», de que fala M. Weber na definição de Igreja. O catolicismo não é pois uma associação. Mas não incluirá nenhum elemento associativo? Para a ciência social, a Igreja Católica tem que ter um elemento de fundação – pois ela própria exige alguma ligação entre cada uma das suas parcelas e a tradição apostólica – mas, em termos de Igreja num dado país, esse elemento pode ir de par com a associação livre ou com a organização de autoridade. Assim, por exemplo, a Igreja de Estado não é uma associação voluntária pois é obrigatória para os cidadãos desse Estado. Contudo, o elemento de autocracia é, neste caso, heterónimo à Igreja: uma dada Igreja de Estado é uma organização de autoridade não por ser Igreja mas por ser de Estado. Uma Igreja, considerada do ângulo da sua relação

com a organização social, exerce coacção – mas na teoria weberiana essa coacção resulta de elementos hierocráticos e não é garantida pela força física, por esta ser monopólio do Estado; se for, teremos uma Igreja estatal ou um Estado teocrático (genealogias das Igrejas Católicas nos diversos países europeus em Matos, 2004).<sup>10</sup>

### Factos e normas associativos até aos nossos dias e nos nossos dias

A liberdade de associação só é reconhecida pelo Estado, ou por quem faça as suas vezes, com a Revolução Americana e, na Europa, já no século XX. Muitas vezes pensamos que à Revolução Francesa logo se seguiu a liberdade de associação, mas, como a seguir veremos, pensamos mal.

Em cada momento, descreveremos a situação estatal e a canónica, do ponto de vista jurídico e, se possível, factual.

A personalidade colectiva, ou moral, de uma associação não acarreta necessariamente a sua personalidade jurídica. Porém, são reveladoras da realidade associativa as condições em que esta é alcançada.

### As Associações Livres em Roma e na Igreja Primitiva

Ao direito romano repugnava estabelecer uma personalidade jurídica que não coincidissem com uma pessoa física; abria algumas, poucas, excepções: o culto religioso estava a cargo de colégios, por exemplo; algumas profissões também. Em geral, a primitiva técnica romana consistia em afectar um património a um fim e ligar a esse fim uma pessoa física. Pouco a pouco, foram surgindo outras figuras; a *universitas*, a universalidade, que pode ser uma biblioteca ou uma herança, é um exemplo de uma entidade jurídica deste tipo; pouco a pouco, as cidades foram ganhando os direitos processuais dos cidadãos. Se não atribuía a personalidade jurídica a pessoas morais, Roma dava uma ampla liberdade de associação de facto.

A Igreja Católica primitiva também não parece ter tido um associativismo próprio. Com efeito, quando surgem no deserto os primeiros ascetas, há na *Ekklesia* (assembleia) – *grosso modo* correspondente à paróquia ou à diocese dos nossos dias – uma rejeição do novo fenómeno «associativo»: a Igreja como conjunto de cristãos, como *Ekklesia* era para os cristãos a própria cidade de Deus, a própria organização política, sem distinções internas válidas para lá do instrumental para a sobrevivência da própria *Ekklesia*. Desta convicção surgirá depois a tese de Santo Agostinho sobre as duas cidades, a divina e a terrestre. Mais tarde, os monges recorrerão à *dedicatio*, uma técnica semelhante à do direito romano antigo, para

---

<sup>10</sup> Cf. Luís Salgado de Matos – *O Estado de Ordens*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2004, 424 p.

curarem dos bens individuais, aos quais renunciavam ao seguirem a via do monaquismo, e entregavam ao mosteiro. As afirmações anteriores devem ser entendidas com prudência. A historiografia da Igreja lembra-se pouco da história das associações religiosas, o que aumenta muito o risco de romancearmos.

## A Cristandade Medieval

O período designado por Idade Média corresponde a situações territorialmente diferenciadas do ponto de vista da existência da instituição Estado e do Estado nacional. Entre os séculos VII e XVI, o Estado-instituição é inexistente como ordem jurídica, e, pelo menos até ao século XII aproximadamente, esta só é assegurada pela Igreja, numa situação de cristandade, de miscigenação da organização civil e da religiosa.

Começa a surgir a personalidade jurídica colectiva, reconhecida pelo direito canónico, que faz fermentar os embriões já referidos no direito romano; mas o direito civil, ou estatal, continua refractário. A Idade Média cristã não tem repugnância em atribuir a personalidade jurídica a pessoas morais, ao contrário de Roma.

Assim, são personalidades jurídicas colectivas as universidades medievais. São-no também os grémios, ou corporações, medievais, que têm por padroeiro um santo; têm personalidade canónica mas exercem funções civis, de carácter económico. Tal como os grémios, as irmandades e confrarias, preenchem também funções religiosas e sócio-económicas. As misericórdias são reconhecidas pelo Rei e pelo bispo. Algumas universidades, grémios e confrarias eram associações de leigos. Como todos os cidadãos eram em princípio leigos católicos (por definição legal ou por uso), gozavam de quase completa liberdade de associação canónica. Tal como Roma, a cristandade medieval consagrará uma grande liberdade associativa para fins profissionais, beneficentes e religiosos. Neste contexto, surgirão os terceiros das ordens mendicantes e outras. Esta liberdade associativa era a herança do tempo em que os ministros da Igreja, párocos e bispos, eram «os representantes das comunidades»; mas, como ensina Southern, «a teoria segundo a qual os bispos deviam ser escolhidos pelo clero e o povo da diocese significou na prática que, do século VIII ao XI, foram em geral escolhidos pelo príncipe secular». No direito estatal, o príncipe secular expropriou assim os leigos dos seus direitos associativos, indispensáveis para exercerem aqueles direitos eleitorais. No direito eclesiástico, essa expropriação ocorre com a «questão das investiduras»: o «*Dictatus Papae*» do Papa Gregório VII, no final do século XI, estabelece que o Sumo Pontífice tem os poderes simultâneos de demitir os bispos e o Imperador, nos seus pontos 3 e 12; a «questão das investiduras» tem assim um lado estatal e um lado eclesiástico; pelo menos nas circunstâncias da época, aqueles poderes não são compatíveis com a

liberdade de associação dos crentes, que irá sendo diminuída à medida que o Papa for de facto nomeando os prelados.<sup>11</sup>

### O Estado Moderno e as Associações

O Estado moderno nasce no século XVI e morre na «Glorious Revolution» inglesa, de 1688, e na Revolução Francesa de 1789. Sempre em brevíssima síntese: ele não se consubstancia no princípio da liberdade de associação; inverte até a tendência anterior, pois, não reconhecendo a liberdade religiosa, estava condenado a não reconhecer nenhuma outra liberdade associativa.

A paz de Vestefália, em 1648, marca o fim da guerra civil europeia, isto é, das «guerras de religião» que seguiram a Reforma, vistas de um ângulo estatal. As violências da guerra justificavam agora, para haver paz, as limitações à associação voluntária: a segurança prevalecia sobre a liberdade. Assim, na mais essencial de todas as liberdades, a de religião, o tratado de Vestefália fará prevalecer a vontade do príncipe: *huius regio cuius religio*. O cidadão ficava só frente ao Príncipe – excepto em Inglaterra e na Suíça. Na Europa continental, triunfará o «regalismo», o domínio do Estado sobre a Igreja; o triunfo conhecerá diferentes ritmos e intensidades, mas nunca favoreceu a liberdade associativa.

O Estado moderno intervém no campo das associações económicas no século XVI e seguintes para autorizar certas companhias, que não cabiam no quadro dos grêmios medievais. Em Portugal, já no século XVIII, o Marquês do Pombal estabeleceu diversas companhias majestáticas. Mas o Estado moderno não estabeleceu a liberdade de associação comercial pois concedia as autorizações a título casuístico. Mesmo no campo da associação económica, menos ameaçador para o Estado do que a associação centrada nos símbolos, o Estado moderno não estabelece a liberdade, mas sim o privilégio.

### O Estado da Revolução Francesa não admite o direito de associação

A Igreja no *Ancien Régime* aceitava que os leigos se associassem sem que os bispos os fiscalizassem; depois da Revolução Francesa, só as aceita quando dependem de modo estrito da hierarquia. Havia para isso razões: o Estado reclamava-as para a sua órbita e por vezes usava-as para atacar a própria hierarquia. Os regalistas eram cada vez menos católicos e o regalismo era cada vez mais exigente face ao

---

<sup>11</sup> Cf. Anissa Hachemi e Thomas Frachery - *Genèse juridique et philosophique de la notion de personnalité morale*. Trabalho universitário na Universidade de Paris 2. Disponível em: [http://dpa.uparis2.fr/IMG/pdf/Genese\\_juridique\\_et\\_philosophique\\_de\\_la\\_notion\\_de\\_personnalite\\_morale.pdf](http://dpa.uparis2.fr/IMG/pdf/Genese_juridique_et_philosophique_de_la_notion_de_personnalite_morale.pdf); Günther Stemberger – *2000 Jahre Christentum*. Ed. Karl Müller. Erlangen, p. 126-127, 131; e R.W. Southern – *L'Église et la Société dans l'Occident Médiéval*. Col. Champs, n.º 379. Paris: Flammarion, 1997, p. 286-287.

catolicismo. Assim, devido ao carácter hostil do ambiente social, entre a hierarquia de direito divino e o crente, encolhe o lugar jurídico para a associação canónica. Em Portugal, já num contexto regalista, as teorias eclesiásticas pombalinas acentuarão o associativismo dos leigos, e Afonso Costa retomá-las-á para justificar com a *patine* do tempo as associações culturais da Lei da Separação de 1911.

A Revolução Francesa reconhece numerosos direitos, e estabelece uma organização política fundada sobre direitos, mas neles não inclui o de associação. O direito de associação não consta da Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 26 de Agosto de 1789, mas nela figura a liberdade religiosa (artº 10) e a «livre comunicação dos pensamentos» (artº 11º).

Os privilégios e monopólios das corporações, ou grémios, medievais, são abolidos na noite de 4 de Agosto de 1789. O decreto Allarde (lei de 17 de Março de 1791) confirmou depois a supressão das corporações e de outros monopólios e estabeleceu a liberdade da indústria e do comércio. A Assembleia Constituinte reconheceu a liberdade genérica de associação pela lei de 21 de Abril de 1790 e a primeira constituição, monárquica, de 3 de Setembro de 1791, reconheceu no seu título primeiro o direito de reunião, que se aproxima do de associação. Aquela lei durou pouco. A liberdade económica justificou a machadada na liberdade de associação: os sindicatos eram considerados um monopólio e por isso foram proibidos, assim como qualquer associação profissional, pela lei Le Chapelier, de 14-17 de Junho de 1791.<sup>12</sup>

Pierre Rosanvallon sustentou que «a supressão brutal de todos os corpos intermédios durante a Revolução erigiu o Estado em instância de produção do social».<sup>13</sup> Fica o indivíduo face ao Estado – mas não era o que sucedia já nas monarquias protestantes do norte e do centro da Europa, *maxime* a da Prússia? É o nascimento do Estado-Leviatã, se bem que feito em nome do liberalismo individualista. É a «democracia totalitária», afirmará J. P. Talmon.<sup>14</sup>

## O demorado reconhecimento do Direito Estatal de Associação em França depois de 1791

Napoleão mudou o direito de associação; a Concordata de 1801 reconheceu-o às associações católicas e a lei francesa reconheceu-o a certas igrejas protestantes,

<sup>12</sup> Cf. Jean-Claude Bardout – *Chronologie: Histoire de la Conquête du Droit d' Association*, 2000. Disponível em: <http://www.ladocumentationfrançaise.fr/dossiers/centenaire-loi-associations/chronologie.shtml>; e *La Lente Conquête de la Liberté d' Association*. [s.d.]. Disponível em: [http://www2.ac-lille.fr/patrimoine-caac/fourmies/association/la\\_lente\\_conquête.htm](http://www2.ac-lille.fr/patrimoine-caac/fourmies/association/la_lente_conquête.htm).

<sup>13</sup> Pierre Rosanvallon – *L'État en France de 1789 A Nos Jours*. Col. Points Histoire n.º 172. Paris: Ed. do Seuil, 1992, p. 95.

<sup>14</sup> J.-P. Talmon – *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londres: Secker & Warburg, 1952.



calvinistas e luteranas, assim como ao judaísmo. A liberdade de comércio foi reafirmada e foram autorizados, em derrogação da Lei Le Chapelier, as câmaras de comércio e os comitês patronais; em 1810, o art.º 291 do Código Penal passou a exigir a autorização administrativa para qualquer associação de mais de vinte pessoas; esta norma será mantida em vigor, agravada aliás, até 1848, ano em que a Constituição estabeleceu a liberdade de associação, então apenas defendida pelos revolucionários. Essa liberdade durou pouco; com efeito, em 1852, já a caminho do Segundo Império, Luís Napoleão Bonaparte suprimiu-a, pelo decreto de 25 de Março. A ausência de liberdade de associação – e de reconhecimento da personalidade jurídica às novas associações – ia de par com a perseguição das associações de facto, com as pessoas morais desprovidas de personalidade jurídica, que não agradavam ao governo; as associações religiosas e as revolucionárias eram as principais vítimas dessa repressão.

A Igreja recorre ao movimento social/acção católica/partido católico como sucedâneo da cristandade, como substituto da sua associação privilegiada com o Estado. Os bispos têm conflitos com as associações dos tipos «acção católica» ou irmandades, que agem na esfera do Estado ou com ele se confrontam, mas não, ou em menor grau, com as organizações de piedade. Aquela diferença é importante para compreendermos a problemática do laicado em termos de ciência social.

Começou durante o segundo Império francês uma lenta marcha para a liberdade de associação: desde 1864, foi tolerado o direito de coligação operária, sendo consentidas as greves e certas formas de associação dos assalariados; já na Terceira República, a lei Waldeck-Rousseau, de 21 de Março de 1884, deu liberdade aos sindicatos; do mesmo homem de Estado, a lei de 1 de Abril de 1898 protege as sociedades de socorros mútuos. Estas leis, porém, reconheciam apenas alguns tipos de associação, definidos em função do respectivo fim. Em 1891, na *Rerum Novarum*, o Papa Leão XIII entrava na contenda ao lado dos revolucionários e dos liberais, afirmando que «o direito de existência» das «sociedades particulares» – as associações voluntárias – «foi-lhes outorgado pela própria natureza e a sociedade civil foi instituída para proteger o direito natural, não para o aniquilar», pelo que o Estado não tinha o direito de «negar-lhes a existência». O próprio Sumo Pontífice esclarecia de seguida o motivo desta sua intervenção: as organizações políticas coetâneas «ferem de proscrição as sociedades católicas», consentindo as subversivas, sobretudo de origem operária. Só em 1901, é aprovada uma lei estabelecendo a liberdade de associação: a associação ganha então personalidade jurídica por simples comunicação ao Estado e só os tribunais têm o direito de dissolver uma associação constituída; foi publicada na folha oficial a 2 de Julho daquele ano. A Revolução Francesa fora há mais de cem anos.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. Jean-Claude Bardout – *La Lente Conquête de la Liberté d' Association*.

## O Direito Estatal de Associação em Portugal do Liberalismo ao *Estado Novo*

O direito de associação foi regulado pelo liberalismo português de modo comparável ao da França. A Carta Constitucional não o mencionava e nenhum Acto Adicional lho acrescentou. O Código Civil do Visconde de Seabra, promulgado a 1 de Julho de 1867, referiu-o no nº 3 do artº 359º e no artigo 365º mas não o regulamentou. Nenhuma lei o regulamentou. A lei só voltou a tratar do direito de associação no artigo 4º do Decreto de 29 de Março de 1890, da responsabilidade do ministro Lopo Vaz e aprovado em ditadura, a seguir ao ultimato inglês: o diploma autorizava o executivo a dissolver as associações que violassem o seu fim estatutário, fossem instrumento de propaganda ou de acção para derrubar o sistema monárquico e obrigava-o a dissolver quando houvesse ofensa ao rei ou à família real ou apelo à rebelião, sedição, assuada, resistência, desobediência e qualquer outro crime ou ilegalidade; este Decreto ditatorial foi um pouco suavizado no *bill* de indemnidade, segundo o qual a associação só seria dissolvida se não impedisse ou não fizesse cessar imediatamente os factos fundamento de dissolução (lei de 7 de Agosto de 1890, artº 1º § ún., n.º 1).<sup>16</sup> Uma lei de 14 de Fevereiro de 1907 também regulou as associações; fora aprovada pela maioria de João Franco e continuava a não exigir a autorização prévia da autoridade administrativa para a atribuição da personalidade jurídica à associação, excepto quando ela fosse constasse de lei especial; requeria, sim, a comunicação prévia ao governador civil do fim, sede e regime interno da associação; mantinha a proibição da associação agir fora da sua sede; reforça os poderes de tutela governamental, autorizando a dissolução administrativa da associação que, uma vez advertida, persistisse em se afastar dos seus fins ou agir fora da sua sede. Para uns, a lei de João Franco revelaria «espírito largamente liberal»<sup>17</sup>; para outros, «o arbítrio fica certamente mais bem servido com esta lei do que a liberdade», pois não eram estabelecidos limites aos poderes governamentais de inspecção e polícia.<sup>18</sup> O liberalismo português, tal como o francês, regulou a personalidade jurídica de associações sectoriais mas, ao contrário dele, antes da Primeira (e da Segunda) Guerra Mundial, não estabeleceu um regime geral de liberdade de associação.

Esta legislação «liberal» sobreviveu quanto ao essencial na Primeira República e no *Estado Novo*. Este, pelo Decreto-Lei n.º 39660, de 21 de Maio de 1954,

<sup>16</sup> Cf. Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*. Pref. Alberto d'Oliveira. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1906, p. 404.

<sup>17</sup> Prof. Marques Guedes – Os Últimos Tempos da Monarquia: 1890 a 1910. In *História de Portugal*. Coord. Damião Peres. Vol. VII. Barcelos: Portucalense Editora, 1935, p. 441.

<sup>18</sup> Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*. Pref. Alberto d'Oliveira. 2ª ed., «actualizada e muito aumentada». Porto: Empresa Litterária e Typographica, 1908, p. 408.

estabeleceu que a instituição da associação passava a depender da autorização do executivo.<sup>19</sup>

### O Direito Canónico de Associação depois da Revolução Francesa

A análise aprofundada da associação católica exige um exame mais pormenorizado do direito canónico; em bom rigor, um tratamento não-introductório do nosso tema exigiria um trabalho conjunto com canonistas. A tarefa é ainda mais complexa pois, no século XX, a Igreja conheceu três direitos canónicos, que regularam de modos algo diversos a instituição e a vida das associações canónicas; o primeiro é formado na Idade Média e centra-se no «Decreto» de Graciano, do século XII; é modificado pelo *Codex Iuris Canonici*, de 1917, que sistematiza o reforço do poder episcopal, oriundo da rejeição do regalismo iluminista e pós iluminista<sup>20</sup>; o *CIC1983* adaptará o direito da Igreja às deliberações do Concílio do Vaticano II, favorecendo a liberdade de associação canónica, procurando acomodar uma maior intervenção dos leigos, e que continua em vigor até ao momento da redacção do presente trabalho.

O Concílio do Vaticano II debatera o direito canónico das associações; o assunto foi tratado no decreto *Apostolicam Actuositatem*, sobre o apostolado dos leigos. O *CIC1983* remodelou o direito canónico das associações, mas segundo alguns terá ficado aquém das declarações conciliares. Vejamos, de modo breve. O *CIC1983* reconhece associações públicas e associações privadas de leigos, uma distinção que lembra o contraste entre as *erigidas* e as *recomendadas* do *CIC1917*; as públicas são fundadas por iniciativa da hierarquia e os seus fins são os da Igreja; têm sempre personalidade jurídica, os seus bens são administrados sob estrita tutela da autoridade eclesiástica, a qual aprova os respectivos estatutos. As associações privadas são fundadas por iniciativa de grupos de católicos e podem ter ou não personalidade jurídica; se tiverem, os seus estatutos têm que ser aprovados pela autoridade eclesiástica, mas a tutela episcopal sobre os seus bens é menos forte; as que não gozam de personalidade jurídica, ainda se distinguem entre «reconhecidas, louvadas e recomendadas», cujos estatutos também são aprovados pelo bispo, e as restantes; estas últimas só necessitam de aprovação episcopal, se quiserem usar na designação social a palavra «católica» – embora haja canonistas que exigem sempre essa aprovação. Este enquadramento é adaptado para as associações ligadas

---

<sup>19</sup> Na falta de uma história do direito associativo em Portugal, cf. Luís Salgado de Matos – Las Asociaciones Voluntarias en el Estado Novo de Portugal 1926-1974.

<sup>20</sup> *Codex Iuris Canonici*. Prefatione Petri Card. Vaticano: Gasparri, Typis Polyglotis Vaticanis, MCMLVI, 890 fl.

a institutos religiosos, sucessores das antigas «ordens terceiras».<sup>21</sup> Os poderes de intervenção hierárquica na vida associativa continuam também muito fortes na esfera canónica, embora variem consoante os vários tipos de associação; assim, após o novo *CIC*, as Misericórdias portuguesas encetaram uma pugna jurídico-canónica para serem qualificadas como associações privadas, evitando a qualificação de públicas que a Conferência Episcopal Portuguesa queria aplicar-lhes, e que aumentaria os poderes dos prelados sobre a administração delas, em particular a administração económica. As associações canónicas, seja qual for o seu tipo, continuam a ser dissolvidas pelo executivo da Igreja, o bispo, e não pelos tribunais eclesiásticos; antes de dissolver, o prelado tem apenas que ouvir os responsáveis associativos.

O *CIC1983* introduziu algumas alterações importantes, como o reconhecimento genérico da liberdade de associação dos crentes, constante do canon 215. Mas as limitações a esta liberdade são muito fortes, como acabamos de ver. Salientemos que as associações católicas continuam a depender da autorização do «poder executivo» da Igreja, são por ele orientadas e por ele dissolvidas, mediante a simples formalidade de audição dos respectivos responsáveis. A Igreja tem tribunais próprios, susceptíveis de desempenharem essa função de dissolução.

Em conclusão: depois da Revolução Francesa, o Estado e a Igreja em França como em Portugal, começam por seguir caminhos paralelos em relação ao direito das associações; ambos exigem a autorização hierárquica para o estabelecimento da associação; mas o paralelismo termina no começo do século XX; então, depois da lei francesa de 1905, trilharam caminhos divergentes: o Estado liberaliza a instituição de associações ao passo que a Igreja mantém-na dependente do seu executivo.

## O Estado e a Igreja são fortes quando estão dotados de Associações Voluntárias

Examinemos então as associações estatais e as canónicas durante o período do *Estado Novo* português, entre 1933 e 1973. Estudaremos apenas algumas associações, tanto mais que escasseiam as estatísticas oficiais que lhes são consagradas. São as seguintes as leis, ou hipóteses científicas, que proporemos para verificação: a instituição Estado e a instituição Igreja Católica são tanto mais fortes quando mais se desdobram em associações voluntárias; quanto mais fortes forem, melhor resistem à mudança política sistémica. Testemo-las então. Será um breve exemplo de análise quantitativa.

<sup>21</sup> Cf. o Livro II, Título V do Código de Direito Canónico (1983); *Código de Direito Canónico*. Ed. anotada de Pedro Lombardia e Juan Ignacio Arrieta. Trad. portuguesa de José A. Marques. Braga: Ed. Theologica, 1984, p. 249, nota 320 (a ed. portuguesa tem diversos colaboradores próprios); e *Aspects Canoniques de l'Association*. [S.l]: Secrétariat des Associés Lasalliens, [s.d.]. Disponível em: [www.lasalle2.org/French/Resources/Publications/PDF/.../F21.doc](http://www.lasalle2.org/French/Resources/Publications/PDF/.../F21.doc).

O leitor estranhará que analisemos o associativismo livre numa organização política cujo Estado era fascista. Para mais, vimos acima que a legislação estadonovista não reconhecia a liberdade de associação. O nosso propósito parecerá contraditório. Mas não é. Esclareçamos brevemente porquê. O fascismo do Estado português era desprovido de movimento fascista; para mais, era um fascismo conservador, ao contrário do italiano; destas duas variáveis resultava que o *Estado Novo* não era um fascismo totalitarizante, como o italiano que, deixado à solta, sem Rei, nem Forças Armadas, nem Igreja Católica, desembocou nos excessos destruidores da «República de Saló». Ora é o totalitarismo que exclui a existência de associações independentes do poder político. O *Estado Novo* submetia as associações voluntárias a um regime de tutela preventiva mas não as extinguiu; assim, não dissolveu de modo automático as associações herdadas do Estado liberal, só dissolvendo as que tinha por prevaricadoras. Por outro lado, o Estado do *Estado Novo* reconheceu as associações canónicas e aceitou vincular-se por uma concordata que, para certos tipos associativos, a esse reconhecimento o obrigava.<sup>22</sup>

Esclarecida esta questão prévia, iniciemos o exame que nos propusemos. Para verificar a nossa hipótese, precisámos de identificar mais de um momento na vida do *Estado Novo*; dada a raridade de séries estatísticas longas sobre a vida associativa, tivemos que nos restringir a três e só três momentos: início, meio e fim. A data exacta das estatísticas respectivas está assinalada nas notas a cada um dos gráficos que as sintetizam, e que o leitor terá de seguida à sua disposição. Adiantemos que, em termos gerais, o início corresponde quase sempre a 1933; o meio a 1945 ou a uma data posterior ao fim da Segunda Guerra Mundial; o fim a 1973 ou aos outros anos que precedem 1974.

Estudámos apenas associações para as quais foi possível obter informações sobre o número dos sócios e a sua evolução. Em certos casos, tivemos que recorrer a valores de tendência, adrede calculados; esses casos estão assinalados nos gráficos e, na medida do necessário, no texto seguinte. Contudo, o leitor, sabedor de como são produzidas estatísticas sobre pessoas, sabe também como são úteis, dentro dos limites da sua validade, estes métodos aproximativos, desde que submetidos a uma crítica metódica.

Estudámos, como acima escrevemos, associações tanto estatais como eclesiásticas, ou canónicas; dentro destas, excluímos as associações de piedade, pois não existem dados suficientes sobre o número dos seus sócios.

O presente trabalho assenta em muitas horas a procurar e a interrogar as estatísticas estatais e eclesiásticas portuguesas, como o leitor pode suspeitar, ao ler as fontes dos gráficos.

---

<sup>22</sup> Cf. Luís Salgado de Matos – *Um «Estado de Ordens» Contemporâneo – A Organização Política Portuguesa*, 2000. Tese de doutoramento pelo Instituto de Ciências Sociais na Universidade de Lisboa.

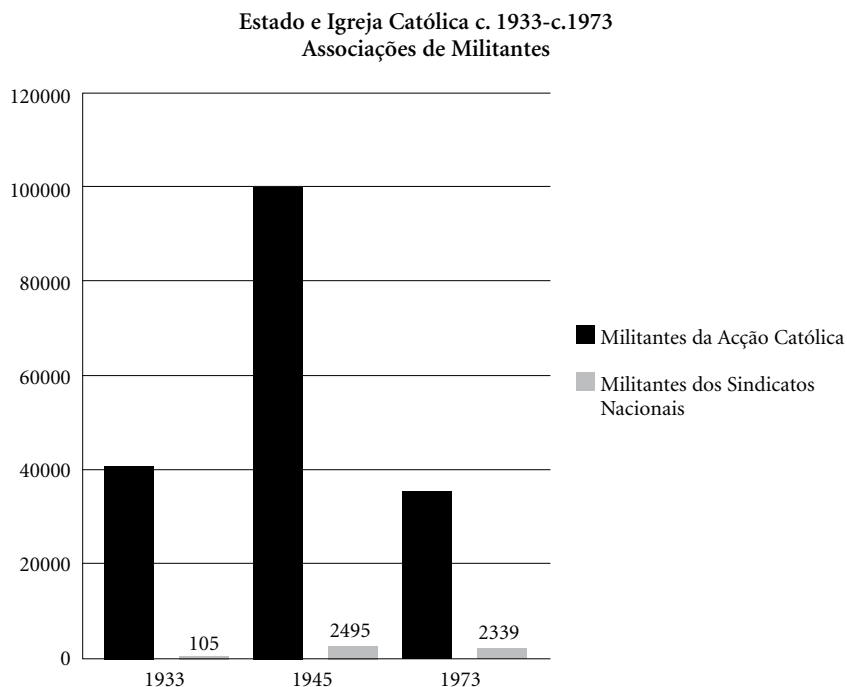
Porém, as séries não foram apenas escolhidas em função da sua disponibilidade. Foram-no, de modo decisivo, por permitirem confirmar ou infirmar a primeira hipótese, acima referida: «a instituição Estado e a instituição Igreja Católica são tanto mais fortes quando mais se desdobram em associações voluntárias»; dependerá de justificação qualitativa a segunda hipótese *supra*: «quanto mais fortes forem, melhor resistem à mudança política sistémica». O processo social inclui outros elementos: crenças e estratégias. Não pretendemos, porém, reconstitui-lo, mas apenas dar conta de um aspecto dele.

Escolhemos dois tipos de associações estatais e eclesiásticas: para a elite e para a massa. Começamos pelas destinadas à elite. Escolhemos as seguintes categorias: para o Estado, dirigentes dos Sindicatos Nacionais; para a Igreja, filiados na Acção Católica Portuguesa.

Antes de examinarmos os dados, justifiquemos os indicadores. Os Sindicatos Nacionais tinham sido instaurados pelo *Estado Novo* e eram uma componente da organização corporativa; os trabalhadores eram obrigados a descontar nos seus salários as suas cotas para estes Sindicatos e os empregadores eram forçados a procederem à função não remunerada de efectivarem esses descontos nas folhas de pagamento dos seus assalariados; consideraremos neste momento não os sócios, que eram a massa dos assalariados, mas os dirigentes desses sindicatos; esses dirigentes eram voluntários; por isso, são elegíveis; e são-no também a título de militantes, pois a organização corporativa posicionava-se em nome do intervencionismo, contra o Estado liberal; usámos coeficientes por sindicato e por secção concelhia; a variação deste indicador resulta da variação do número de secções concelhias dos Sindicatos Nacionais. Examinemos agora a Acção Católica; era um organismo inteiramente voluntário, vocacionado para a formação de uma elite católica nos diversos ramos da vida social portuguesa. Estes dois indicadores são comparáveis tendo em conta a situação respectiva das instituições Estado e Igreja, pois revelam-nos quadros intermédios de uma e de outra. Podemos considerar estes indicadores adequados à hipótese que pretendemos demonstrar. Examinemos como se comportaram, no período em apreço. As frequências de ambos variam segundo uma estrutura semelhante: crescem no meio do período e baixam no fim; mas variam a ritmos diferentes. Com efeito, a frequência dos militantes da Acção Católica cresce no meio e cai a grande velocidade no final. Na realidade, porém, esta queda é certamente exagerada por os valores intermédios daquela associação estarem inflacionados, como os próprios jornais católicos da época sugeriam, para a comemoração triunfalista das bodas de prata da organização, em 1958. Os efectivos dos voluntários sindicalistas nacionais também crescem entre o começo e o meio do período, mas com mais lentidão do que os militantes da Acção Católica; depois, descem, mas tão pouco que melhor diríamos que estabilizam, em valores baixos. Comparemos os efectivos de militantes associativos estatais com os da Igreja, no final do

período: os do Estado são quase dez vezes inferiores. A diferença seria menor se incluíssemos os dados do partido único – União Nacional e Acção Nacional Popular. Mas por certo que em 1973, mesmo a Acção Católica em crise alinharia mais militantes do que os sindicatos corporativos e o partido político único. Com efeito, se supusermos que havia cinco militantes do partido político único em cada uma das cerca de quatro mil freguesias, teremos cerca de vinte mil militantes – os quais, somados aos sindicalistas, continuam abaixo dos efectivos de militantes católicos.

Os dados constam do gráfico seguinte.



#### Fontes e Notas

Acção Católica – Falam os Factos. *Boletim Oficial da Acp.* 71 (Março de 1940); Expansão da AC Portuguesa nas Diversas Dioceses e Sectores Sociais. *Boletim de Informação Pastoral.* 5 (Dezembro de 1959) 16 ss.; Acção Católica – Junta Central – Situação Financeira da Junta Central da Acção Católica Portuguesa. Documento para o Conselho parcial de 13 – Fev. – 70. Ref 118/69-70;

Militantes dos Sindicatos Nacionais: sete por Sindicato e três por secção concelhia (coeficientes resultantes da investigação); nº de sindicatos e de secções concelhias. Fontes: Fernando Rosas; J. M. Brandão de Brito – *Dicionário de História do Estado Novo*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996; e *Estatísticas da Organização Corporativa e da Previdência*. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística, 1971.

Examinemos de seguida as associações destinadas ao conjunto dos cidadãos: para o Estado, retivemos os votantes nas eleições para a Assembleia Nacional, o número de filiados nas associações de cultura, recreio e desportivas, e os sócios voluntários dos Sindicatos Nacionais; para a Igreja, escolhemos o número de frequentadores da missa de domingo (missalizantes, no jargão sociológico) e o número de casamentos católicos.

O leitor tem o direito de duvidar que sejam associações voluntárias algumas destas realidades sociais: a frequência da missa ou a votação, por exemplo. A dúvida, porém, resultará da confusão entre a concretização do fenómeno associativo (o cartão de sócio, o pagamento da cota) e o próprio fenómeno associativo, o qual consiste na participação pessoal numa actividade colectiva comum, como é a eleição legislativa ou a missa dominical. É elucidativo lembrar neste contexto que os participantes numa missa são a «congregação», uma palavra de direito canónico que até ao primeiro quartel do século XX designava as ordens e os institutos religiosos, isto é, as associações religiosas de não leigos. Assim, quem vai à missa ou quem vota nas eleições significa a sua participação nas duas instituições de que aquelas assembleias são momentos relevantes.

É necessário esclarecer o indicador *sócios voluntários dos Sindicatos Nacionais*. Referimos acima que era obrigatória a contribuição para estes Sindicatos. Devemos agora acrescentar que era livre a inscrição neles; os obrigados a descontar a cotização, que queriam ser sócios, isto é, queriam exercer direitos sociais, eram os sócios voluntários; são esses que contabilizamos; nem todos eram estadonovistas, porém, pois alguns queriam estar em condições de concorrer às eleições sindicais e eram oposicionistas; outros eram cidadãos sem preferência partidária, que julgavam exercer assim os seus direitos.

Comparámos os votantes nas eleições legislativas com os frequentadores da missa dominical. Já não está em causa sabermos se temos em ambos os casos uma associação voluntária; está em causa, sim, sabermos, se esta comparação é legítima. Já acima insinuámos a resposta: é, porque votar ir e à missa são processos de renovar a pertença a uma dada instituição – ao Estado, no primeiro caso; à Igreja Católica, no segundo; nesta função, são comparáveis; com efeito, o baptismo deve ser comparado à aquisição, ou à conservação, da nacionalidade, pois ambos se referem ao título original de pertença à instituição; ir à missa e votar são os títulos mais regulares de renovação dessa pertença.

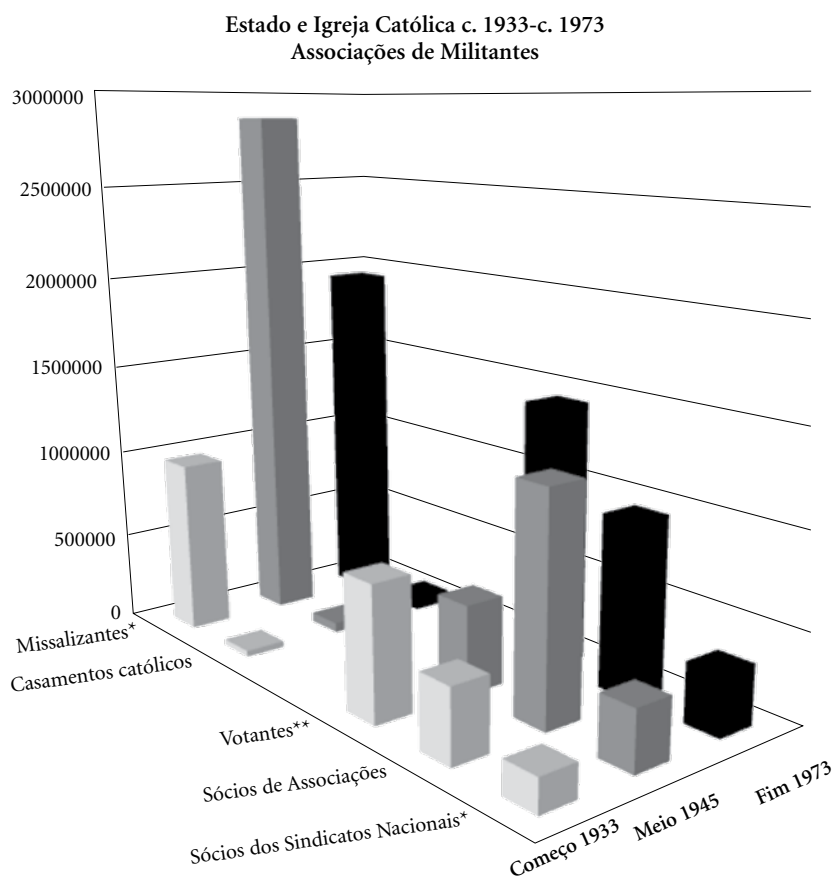
Havia outros indicadores potenciais, na área da informação social: efectivos de leitores de jornais, de ouvintes da rádio e de espectadores da televisão; os três são formas de associação voluntária *sui generis*. Rejeitámos os dois primeiros, por neles ser difícil de discriminar os consumidores de órgãos de comunicação social da Igreja dos do Estado; enjeitámos o último por ter surgido apenas na fase final.



Examinemos então os indicadores estatais e eclesiásticos relativos a associações de cidadãos nas três grandes fases do *Estado Novo*. Começemos pelos eclesiásticos. A frequência da missa atinge valores mais elevados a meio do período e no final baixa, mas continua, em valores brutos, muito superior ao que era no início. Anotemos que os valores da prática dominal no início do período resultam de projecções estatísticas; mas esses valores, por certo relevantes para a problemática da des-recristianização, são indiferentes para o nosso propósito pois, seja como for, os valores brutos do meio do período são sempre os mais elevados e os do final do período são sempre muito altos: em 1973, as igrejas continuavam cheias aos domingos. Os casamentos católicos crescem também e aproximam-se mesmo da totalidade dos casamentos legais – embora a proporção do matrimónio canónico tenha começado a diminuir suavemente pouco antes do final do período. No Estado, o número de votantes diminui na fase intermédia – em grande medida porque a lei estatal restringiu o direito ao voto. Os outros indicadores estatais aumentaram no período intermédio: cresceu o número de sócios quer das associações recreativas, culturais, desportivas quer dos Sindicatos Nacionais. Na fase final, estes diminuem – ou estagnam, e aqueles caem de modo significativo.

Porém, estes dados exigem um exame mais atento. Com efeito, é apenas imaginativo o aumento do número de votantes no final do *Estado Novo*; o aumento resultava em exclusivo da fraude eleitoral; uma observação simples revela essa fraude: antes de 1969, era muito raro haver filas para votar em Lisboa; em 1969, Caetano valorizou o momento eleitoral; listas oposicionistas foram até às urnas na capital; houve mais mesas de voto e, apesar disso, houve filas de votantes como nunca tinha havido; o número de votantes portanto aumentou; seria de esperar que as estatísticas oficiais revelassem esse aumento; aconteceu o contrário; por causa da fraude: em 1969, foram revelados números de votantes que tinham passado pela fiscalização em todas as mesas eleitorais da cidade de Lisboa; antes de 1969, votavam poucos, mas não havia fiscalização nas mesas eleitorais; por isso, o *Estado Novo* publicitava dados inflacionados de votantes que, aliás, provocavam a risota das famílias da classe média urbana – pelo menos destas –, quando eram divulgados os resultados eleitorais, no começo do serão do domingo em que tinham decorrido as eleições. Isto é: todos os indicadores associativos estatais diminuía em valores brutos entre o meio e o final do *Estado Novo*. O que não obstava a que, em 1973, as associações voluntárias da Igreja enquadravam mais portugueses do que as do Estado.

Os dados constam do gráfico seguinte.



	Missalizantes*	Casamentos católicos	Votantes**	Sócios de Associações	Sócios dos Sindicatos Nacionais*
■ Começo 1933	965210.5459	33484	738929	407499	185713
■ Meio 1945	2863900.8	52821	489133	1241865	332974
■ Fim 1973	1934534.53	69153	1434469	952034	332715

Fontes e notas do gráfico anterior

\*\* Dados oficiais mas fantasiosos

\* Série não homogénea

Missalizantes

*Começo do período:* percentagem da prática dominal obtida pela recta de tendência para 1933 das duas fontes seguintes; esta percentagem foi aplicada à população maior de idade excluindo os trabalhadores da indústria transformadora pois, para o período seguinte, é de -1 o coeficiente de correlação entre a variação do emprego na indústria transformação e a frequência da missa dominical (maiores de idade).

*Meio do período:* dados relativos a meados dos anos 1950, a partir de «Em vias de descristianização as regiões mais praticantes de Portugal?» em *Boletim de Informação Pastoral (Bip)*. Nº 7 (Março-Abril-Maio de 1960) (conferência feita pelo então Cónego Manuel Falcão, na I Semana de Estudos Rurais, em Fátima (quantificámos o valor de cada diócesis a partir dos cartogramas e da descrição literária); para o Patriarcado: contagem da assistência à missa dominical em 1955; dados em *BIP* (Nov-Dez 1971), e, um pouco diferentes, em *Boletim Diocesano da Pastoral*. Nº 29-30 (maiores de idade).

*Fim do período*

Recenseamento da prática religiosa dos católicos portugueses, feito em 5-6 de Fevereiro de 1977; em Silva, Augusto da, «Prática religiosa dos católicos portugueses», em *Economia e sociologia*. 25-26 (Évora, 1979) (maiores de sete anos).

Casamentos Católicos

Fonte 1930-1959: *Boletim Diocesano da Pastoral* (BDP). Nº 14-15. (Maio-Junho de 1969) 5. O Patriarcado em números; 1960-67: BDP. 14-15. (Maio-Junho de 1969) 5; restantes anos, *A Situação Social Portuguesa*. Org. António Barreto. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 1996.

Votantes

1933 – Plebiscito constitucional: dados em Franco Nogueira – *Salazar*. Vol. II. Coimbra: Atlântida Editora, [s.d.], p. 19; 1945 e 1973: eleições parlamentares (notícias da imprensa); 1945 e 1973: eleições legislativas; notícias oficiais na imprensa.

Sócios de associações culturais, recreativas, e desportivas

*Estatísticas da Educação e da Cultura*, vários anos, Instituto Nacional de Estatística.

Sócios dos Sindicatos Nacionais

1938, todos os sócios; 1945, 1971: todos os sócios menos os sócios contribuintes; fonte: ver gráfico acima.

Temos trabalhado com valores brutos. Se os deflacionarmos, as conclusões são mais claras. O deflacionador mais adequado aos nossos propósitos é a população residente em Portugal, pois interessa-nos estudar o processo político de conjunto (a população activa e a população maior de 18 anos seriam também adequados, mas não cabe comentar aqui as diferenças entre eles); segundo os recenseamentos demográficos oficiais, a população residente era de 6,8 milhões em 1930, 8,4 em 1950 e, após uma década de intensa emigração europeia e de pesada guerra africana, 8,6 em 1973. O período intermédio conheceu portanto um grande crescimento demográfico. Por isso, em termos nacionais, o aumento da prática religiosa entre o começo e o meio do período é devido apenas ao aumento populacional, e não à taxa de assistência à missa; a diminuição da população associativa e sindicalizada é ainda maior do que é revelado no gráfico acima.

Trabalhámos apenas com o número de sócios e não com o número de associações, mas a análise destas reforçaria as conclusões retiradas do número de sócios.<sup>23</sup>

Assim, o enquadramento estatal dos cidadãos, medido pela frequência das associações voluntárias, tinha diminuído em termos absolutos e relativos. O da Igreja apenas no relativo aos que iam à missa, mas não no tocante aos casamentos.

<sup>23</sup> Cf. Luís Salgado de Matos – Las Asociaciones Voluntarias en el Estado Novo de Portugal 1926-1974.

Mas esta quebra da Igreja era comparável à então verificada nos restantes países da Europa ocidental, ao passo que nos outros países europeus o Estado evoluía em sentido oposto, como vimos a propósito da lei das associações: o Estado facilitava as associações, estimulava o voto.

## Conclusões substantivas e metodológicas

Estamos em condições de concluir, tanto sobre a variação dos estatutos civil e canónico das associações como da validade das nossas hipóteses...

Começamos pela variação nos direitos associativos eclesiástico e estatal. Na Igreja dos primeiros séculos, todos os cristãos estavam associados na *Ekklesia* e não há associações particulares de leigos; na cristandade medieval, o panorama associativo mudou: todos os cristãos ganharam e praticaram o direito de se associarem, e associam-se de facto ou de direito, no seio da Igreja, sem especial consentimento do bispo. O Estado moderno volta a inverter a tendência da associação voluntária: o Estado começa a ter as suas associações e, devido à ausência de liberdade religiosa, quer ele quer a Igreja fazem depender a instituição de associações voluntárias nos seus direitos do consentimento das respectivas hierarquias – os funcionários do Estado e os bispos da Igreja. O Estado da Revolução Francesa no continente europeu prolongou esta moderna atitude restritiva do associativismo livre e eliminou as associações vindas da cristandade, que agiam na esfera estatal, ao passo que a Igreja as conservou, mas começou a desconfiar delas – por recear que fossem manipuladas pelo Estado regalista. Na Igreja primitiva, o bispo saía da *Ekklesia*; na Igreja contemporânea a *Ekklesia* sai do bispo; era a tradição da «questão das investiduras»: um bispo não podia ser investido por um leigo, tinha que ser nomeado pelo Papa. Assim, no século XIX, quer o Estado quer a Igreja Católica no continente europeu restringem a liberdade de associação dos seus membros, conservando paralelas as suas acções face ao associativismo. No século XX, termina esse paralelismo: o Estado dá liberdade de associação, por compreender que só o reforço das associações livres o fortalece, mas a Igreja Católica mantém essa liberdade dependente da autorização episcopal. Em Portugal, no *Estado Novo*, sucede o contrário: o Estado restringe as associações, enquanto o seu modelo europeu as facilita; a Igreja, cujo modelo europeu as olhava com reserva, admite-as de facto com mais liberdade.

Do ponto de vista metodológico, assinalemos que a nossa hipótese não foi infirmada. Num registo sintético, assinalemos que, segundo o número de sócios de associações voluntárias, a Igreja Católica em Portugal era mais forte do que o Estado, no início dos anos 1970. Como a instituição eclesiástica sobreviveu à crise de 1974-1975, ao passo que a estatal soçobrou, parece que a segunda hipótese, aliás conexas com a primeira, também não foi infirmada: a maior força da Igreja Católica

permitiu-lhe enfrentar a crise do *Estado Novo* – ao passo que o debilitamento do Estado do *Estado Novo* não lhe permitiu sobreviver.

Repugna validar uma macro-hipótese com uma micro-bateria estatística e conclusões hiper-sintéticas; parece, porém, que, no mínimo a nossa hipótese tem capacidade explicativa e, depois de refinada, deve continuar a ser posta à prova.

Do ponto de vista apenas metodológico, podemos ainda concluir que:

- a) Os métodos quantitativos, ainda que muito simples, enquadrados num quadro conceptual por definição qualitativo, permitem resultados que de outro modo não alcançaríamos – e sugerem novas pesquisas qualitativas;
- b) Estamos em condições metodológicas de, até certo ponto, unificarmos o campo das pesquisas sobre as instituições Igreja Católica e Estado;
- c) O actual comportamento da Igreja Católica face à organização política, não especificamente em Portugal, talvez deva ser explicado em parte pela sua reserva face à associação voluntária.



---

## O APOSTOLADO DA ORAÇÃO E A SOCIALIZAÇÃO RELIGIOSA DAS CAMADAS POPULARES

TIAGO PIRES MARQUES

A segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX foram marcadas por uma grande efervescência de associativismo religioso. Os movimentos cívicos de motivação religiosa desenvolveram-se, numa lógica de intervenção direccionada e relativamente especializada, de acordo com o tipo de acção social e o sector da sociedade visados. São conhecidas associações com finalidade assistencial e caritativa, de intervenção na educação, de acção pastoral junto da juventude e das mulheres, socioprofissional, de apostolado familiar e de intervenção na imprensa e pela imprensa<sup>1</sup>. Porém, se para o século XX este associativismo tem sido objecto de atenção por parte dos historiadores – nomeadamente no que respeita à Acção Católica e às juventudes católicas –, são menos conhecidas, pelo menos de forma sistemática, tanto as iniciativas verificadas no século XIX, como aquelas que revestiram um carácter mais especializado (o caso da Associação dos Médicos Católicos).

Apesar da sua diversidade, estas associações caracterizaram-se pelo facto de se colocarem no plano da sociedade civil, reivindicando-se de uma identidade e fé católicas como base de uma intervenção social, cultural e política. Mais difíceis de caracterizar são as associações formadas com o objectivo declarado de cultivar a fé religiosa, mas sem, no entanto, perderem de vista o objectivo de uma intervenção cívica. Com Pinharanda Gomes, podemos chamar-lhes *movimentos de culto*. De acordo com uma resenha elaborada por este autor, os movimentos de culto conheceram um surto significativo a partir dos anos 60 do século XIX. Para o período que medeia entre esta década e os anos 40 do século XX, podemos elencar os seguintes movimentos: o Apostolado da Oração (1864); as Zeladoras do Sagrado Coração (1864); os Círculos Rurais Fé e Caridade (1904); a Fraternidade e Cruzada Nun'Álvares (1908); a Cruzada do Rosário pela Salvação de Portugal (1907?); a Cruzada Eucarística das Crianças, anexa ao Apostolado da Oração (1921); a Legião

---

<sup>1</sup> J. Pinharanda Gomes – *Associações de fiéis nos séculos XVIII-XX. Contributo de bibliografia institucional*. Lisboa: [s.n.], 1998.

de Maria (1921); a Associação das Almas Vítimas do Coração de Jesus (data de fundação desconhecida); Exército Azul de Nossa Senhora de Fátima (1946); e o Movimento Esperança e Vida (França, 1946; Portugal 1958).

A estes movimentos somou-se a revitalização de velhas congregações, em particular, das congregações marianas, numa dinâmica de socialização religiosa cujo alcance e efeitos permanecem largamente por estudar. Ora, no conjunto destes movimentos, o Apostolado da Oração ocupa um lugar destacado: federador de outras associações e iniciativas culturais, este movimento constituiu, segundo algum clero português de finais do século XIX, o contexto organizacional e espiritual de uma renovação do sentimento religioso entre as camadas populares. O Apostolado da Oração impõe-se, pois, como objecto de estudo. Neste artigo, analisa-se este movimento olhando-se às suas singularidades sociológicas, organizacionais, teológicas e devocionais. Tomando em linha de conta a sua implantação e os seus efeitos, argumentaremos que o Apostolado da Oração teve um impacto significativo na cultura da sociedade portuguesa deste período.

Os problemas aqui analisados inscrevem-se no debate sobre o problema das continuidades e rupturas na história do catolicismo, em especial após o Concílio de Trento e em relação com as mudanças verificadas com o Concílio Vaticano II. Deve, por exemplo, considerar-se que o catolicismo pós-tridentino foi dominante até ao Vaticano II? Analisando a investigação dos anos 60 aos anos 90, Joseph A. Komonchak defendeu que, num debate onde se cruzavam elementos de ordem historiográfica e teológica, a perspectiva de uma continuidade fundamental entre o último quartel do século XVI e o Concílio de Vaticano II era largamente dominante, quer entre os defensores, quer entre os críticos desta forma de catolicismo<sup>2</sup>. Esta noção tem, contudo, sido questionada a partir de diversos ângulos. Num deles, atende-se à diferenciação e secularização interna do catolicismo sob pressão dos processos de laicização e secularização do Estado e da sociedade<sup>3</sup>. Esta perspectiva tem colocado em evidência as dinâmicas de modernização internas à própria Igreja

<sup>2</sup> Para uma formulação mais desenvolvida desta questão no debate historiográfico sobre o catolicismo, ver Joseph A. Komonchak – *Modernity and the Construction of Roman Catholicism. Cristianesimo nella storia*. 18 (1997) 353-357 (353-385).

<sup>3</sup> Na linha de historiadores como Jean-Delumeau e Émile Poulat, António Matos Ferreira é, para o caso português, o historiador mais representativo desta perspectiva. Ver, por exemplo, António Matos Ferreira – *La Révolution Française et le développement du Catholicisme au Portugal: quelques questions et perspectives*. (Perspectives de l'impact révolutionnaire et de l'émergence du libéralisme dans le Catholicisme portugais). In *La Révolution Française vue par les Portugais*. Paris: Centre Culturel Portugais-Fondation Calouste Gulbenkian, 1990, p. 101-120; e também «Le Christianisme dans l'Europe. II – La Péninsule Ibérique». In *Histoire du Christianisme*. Vol. 12: *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*. Coord. Jean-Marie Mayeur. Paris: Desclée-Fayard, 1990, p. 402-450. Para uma elaboração teórica desta perspectiva, esclarecedora quanto aos conceitos de diferenciação, laicização, secularização, dessacralização e secularização interna, ver François-André Isambert – *De la religion à l'éthique*. Paris: Cerf, 1992, p. 18-29.



Católica, em que se inclui, não só a hierarquia eclesiástica, mas os crentes nas suas iniciativas de intervenção na sociedade civil.

Porém, a distribuição das continuidades e rupturas tem sido igualmente questionada a partir de um segundo ângulo, este acentuando as tendências reactivas à modernidade. Autores como Joseph A. Komonchak, William Christian Jr.<sup>4</sup> e Jonathan Mitchell<sup>5</sup> têm sustentado que o início do século XIX representou uma ruptura com o catolicismo pós-tridentino. Deve-se a Komonchak a formulação mais radical deste tese: «in the nineteenth and twentieth century the Catholic Church constructed for itself a new sociological form which differed in significant ways from the Catholicism of earlier eras. This modern Roman Catholicism took the form of a counter-society, legitimated by a counter-culture, as a response to and in opposition to the emerging liberal culture and society which advanced with such apparent inexorability throughout those years»<sup>6</sup>. Este catolicismo «moderno», na caracterização deste autor simultaneamente um catolicismo concebido por oposição à modernidade, seria, pois, uma construção dos séculos XIX e XX e não um simples prolongamento do catolicismo que emergiu do Concílio de Trento. Na formulação deste argumento, Komonchak, tal como Christian e Mitchell, chamam a atenção para a reinvenção das devoções populares, no registo de um «misticismo contra-revolucionário»<sup>7</sup>. Dinamizadas por associações espirituais de leigos católicos, estas devoções articularam-se estreitamente, segundo estes autores, com a centralização papal e com o discurso teológico de recusa da modernidade.

Este artigo procura explorar este segundo ângulo de análise da história do catolicismo através do caso do Apostolado da Oração.

### As duas fundações do Apostolado da Oração

Na literatura religiosa, o Apostolado da Oração é geralmente associado a dois momentos fundadores: um primeiro, em 1844, ano da fundação do Apostolado enquanto movimento espiritual; um segundo, em 1861, marcando o início do processo no qual o Apostolado ganhou dimensão e os seus elementos mais característicos<sup>8</sup>. O momento da primeira fundação remete para o contexto da formação

---

<sup>4</sup> William Christian Jr. – *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*. Berkeley – Los Angeles: University of Califórnia Press, 1996, p. 2-3.

<sup>5</sup> Nathan D. Mitchell – *The Mystery of the Rosary. Marian Devotion and the Reinvention of Catholicism*, New York and London: New York University Press, 2009, p. 123-129.

<sup>6</sup> Joseph A. Komonchak – *Modernity and the Construction of Roman Catholicism*, p. 356.

<sup>7</sup> Joseph A. Komonchak – *Modernity and the Construction of Roman Catholicism*, p. 363.

<sup>8</sup> Esta síntese foi elaborada com base nos seguintes documentos, ambos de carácter apologético: Henri Ramière, SJ – *L'apostolat de la prière en union avec le cœur de Jésus*. 9ª ed. Precedido de Charles Parra SJ – *Le Père Ramière et l'Apostolat de la Prière*. Toulouse: Apostolat de la Prière, 1929; D. Abílio Augusto Vaz das

dos jesuítas: de acordo com a literatura apologética, em Vals, pequena cidade do sul de França, os seminaristas, ansiosos por partirem para as missões, viam-se confrontados com um plano de estudos moroso que os impedia de satisfazer a aspiração missionária. O padre François-Xavier Gautrelet terá então lançado a ideia de que, rezando em intenção daqueles que encontrariam nas missões, os futuros sacerdotes poderiam, desde logo, ser missionários em oração. Esta ideia ter-se-á concretizado no movimento do Apostolado da Oração, designação que dava o título a uma obra de literatura espiritual de 1846, e que aludia ao círculo dos apóstolos de que a Igreja era, de um ponto de vista teológico, um prolongamento «místico». Ora, um aspecto crucial que vem marcar este movimento desde a sua fundação consistiu no facto de se abrir este círculo «místico» eclesial aos leigos, através de uma rede que se estenderia gradualmente em núcleos de 12<sup>9</sup>.

O projecto delineado por Gautrelet foi rapidamente posto em prática e, ainda na década de 40, uma confraria de fiéis solicitava ao papa Pio XI indulgências para o seus membros. O papa acolheu favoravelmente o pedido, concedendo uma indulgência de 7 anos aos membros da confraria. Em 1855, o padre Henri Ramière, jesuíta recordado como uma personalidade particularmente carismática, assumia o comando do movimento. Mantendo o nome e o princípio da oração em intenção de terceiros como veículo de uma intervenção religiosa efectiva, Ramière reescreveu a obra do padre Gautrelet, associando-lhe elementos novos, que viriam a ser cruciais no sucesso do movimento. A principal novidade consistia na introdução de um elemento devocional, o Sagrado Coração de Jesus, que, ainda que recolhido na tradição católica, adquiria, sob a pena de Ramière, um novo significado: contra as práticas devocionais puramente rituais e exteriores, a devoção deveria operar-se através de uma intensa união mental, pela oração, ao Sagrado Coração de Jesus. Publicado em 1861, o texto espiritual fundador tomava o título *de L'Apostolat de la Prière, Sainte Ligue des cœurs chrétiens unis au Cœur de Jésus pour obtenir le triomphe de l'Eglise et le salut des âmes*.

Tratava-se simultaneamente de um texto teológico, de um manual de espiritualidade, dirigido ao clero e aos fiéis, e de um manual de instruções de organização prática do movimento. A obra reflecte os desenvolvimentos teológicos da década de 50 do século XIX, assinalada pelo dogma da Imaculada Conceição (1854) e pela extensão da festa do Sagrado Coração a todo o mundo católico (1856). Contemporânea de preparação das encíclicas de 1864, de condenação de modernidade (a encíclica *Quanta cura* e o *Syllabus*), o movimento inscreveu-se tipicamente na dinâmica de reinvestimento nas devoções entendidas como «vacinas» contra as

Neves – *Pastoral sobre o Apostolado da Oração e o Monumento ao Cristo Rei*. Porto: Tipografia Porto Médico, 1952.

<sup>9</sup> Charles Parra, S.J. – *Le Père Ramière et l'Apostolat de la Prière*, p. xxii.

doenças morais da modernidade<sup>10</sup>. Com efeito, Ramière pretendia conciliar um certo modelo de interioridade, formado na tradição dos exercícios espirituais jesuítas, com o universo devocional das congregações e das práticas de piedade popular. Acolhido pelo papa Pio IX, como via para uma reconquista espiritual e moral cristã, este modelo não vingou, contudo, sem tensões e resistências internas à Igreja: como o testemunham as publicações do Apostolado da Oração, pelo menos até aos anos 30 do século XX, a associação da espiritualidade mística da primeira fundação do Apostolado à devoção do Sagrado Coração suscitou, entre no meio eclesiástico, críticas teológicas<sup>11</sup>.

Esta combinação de elementos percebidos como heteróclitos constituiu dois elementos marcantes na formulação espiritual do padre Ramière. É interessante, neste ponto, olhar de perto ao texto religioso, no qual sobressaem os seguintes elementos:

- a) *Um elemento de ligação espiritual dos fiéis*: as orações nascem no Coração de Jesus, ao qual aos fiéis se unem espiritualmente, e que constitui o «motor», o «modelo», a «razão», a «alavanca», a «ligação viva» do Apostolado da Oração<sup>12</sup>;
- b) *Uma dinâmica de mobilização devocional*: o movimento deve constituir, não apenas um apostolado espiritual, mas uma «liga», que propague ativamente a devoção ao Sagrado Coração pelo mundo inteiro<sup>13</sup>;
- c) *Uma militância política e social*: um forte elemento militante dentro de uma visão de combate entre o «Reino de Cristo» (mais tarde, designado de «Reino Social do Coração de Jesus») e os poderes das trevas; a Igreja é um exército, comandado por Cristo, que tem como missão combater o mal, corporizado pelas forças da modernidade; trata-se de uma reconquista cristã por métodos pacíficos<sup>14</sup>.

Para a realização destes fins, o padre Ramière propunha aos membros do Apostolado uma disciplina religiosa e espiritual detalhada sob a divisa «orar, comungar e sofrer», tantas vezes repetida na abundante literatura do Apostolado. Um dos principais elementos desta disciplina consistia na dedicação, pelo fiel, das suas intenções todas as manhãs, oferecendo tudo aquilo que se realizaria durante o seu dia em reparação dos pecados e pela redenção do mundo. O quotidiano constitui, nesta espiritualidade, o modo privilegiado de escansão do tempo, os seus diversos momentos adquirindo um certo sentido religioso, uma *sacralidade*.

<sup>10</sup> William Christian Jr. – *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, p. 3.

<sup>11</sup> Parra fala concretamente de «contraditores e censores» da obra de Ramière. Charles Parra, SJ – *Le Père Ramière et l'Apostolat de la Prière*, p. xix.

<sup>12</sup> Charles Parra, SJ – *Le Père Ramière et l'Apostolat de la Prière*, p. xix.

<sup>13</sup> Charles Parra, SJ – *Le Père Ramière et l'Apostolat de la Prière*, p. xxi.

<sup>14</sup> Charles Parra, SJ – *Le Père Ramière et l'Apostolat de la Prière*, p. xx-xxi.

Um segundo elemento vinha acentuar esta investida de *ressacralização* do mundo: a *consagração* surge como operação religiosa fundamental, podendo tomar como objecto os indivíduos, as famílias, as colectividades, as municipalidades, as dioceses, os agrupamentos industriais, agrícolas, a Igreja universal e o mundo<sup>15</sup>. Podemos interpretar nesta óptica de *ressacralização* do mundo a solenização da primeira sexta-feira de todos os meses, outro dos meios de reconquista cristã defendidos pelo padre Ramière. A lógica da reconquista espiritual apoiava-se num segundo conceito basilar, a «reparação». Para além da oração, a comunhão frequente assinalava que a reparação deveria ser, não uma forma ritual de restabelecimento da ordem, mas uma operação interior. As devoções surgiam, neste contexto, como elementos coadjuvantes da *ressacralização* e da reparação do corpo social corrompido. Privilegiavam-se o rosário, que permitia «ir a Jesus por Maria»<sup>16</sup>, e as imagens e estátuas do Sagrado Coração de Jesus, que o Apostolado se esforçaria por difundir<sup>17</sup>.

Os meios organizacionais não eram descurados pelo padre Ramière. No mesmo texto fundador, o jesuíta apelava à formação de Ligas do Sagrado Coração de Jesus, integradas por leigos e sacerdotes. A adesão a estas Ligas far-se-ia por inscrição individual, através de um «bilhete de agregação», firmando-se por escrito a assunção de um compromisso personalizado. As Ligas seriam organizadas em secções masculinas e femininas, e teriam como missão promover a devoção ao Sagrado Coração, recolher e compilar os bilhetes de agregação, coordenar as acções de caridade e organizar as reuniões de fiéis. Estruturando-se em rede, as Ligas deveriam ainda articular-se com as restantes obras religiosas. Enfim, o padre Ramière exortava à utilização do «mais poderoso meio da modernidade», a imprensa. A leitura dos órgãos do Apostolado da Oração, em particular o *Le Messager du Sacré-Coeur de Jésus. Bulletin mensuel de l'Apostolat de la prière*, começado a publicar em França em 1861, integrava o conjunto de deveres religiosos dos fiéis<sup>18</sup>.

## O mundo do Sagrado Coração

Após o Concílio Vaticano I, o Apostolado da Oração conheceu uma expansão verdadeiramente fulgurante. Em 1929, o jesuíta Charles Parra afirmava existirem então, em todo o mundo, 94.000 centros e 30 milhões de associados. O *Mensageiro do Coração de Jesus* teria então 60 edições diferentes, em 38 línguas ou dialectos, e

<sup>15</sup> Charles Parra, S.J. – *Le Père Ramière et l'Apostolat de la Prière*, p. 22.

<sup>16</sup> Bento Rodrigues (Pe.) – *Sermão pregado no Monte Sameiro por ocasião do 50º Aniversário do Apostolado da Oração pelo director central do mesmo Apostolado*. Braga: Typ. Lusitana, 1894, p. 19.

<sup>17</sup> Charles Parra, S.J. – *Le Père Ramière et l'Apostolat de la Prière*, p. xxi.

<sup>18</sup> Charles Parra, S.J. – *Le Père Ramière et l'Apostolat de la Prière*, p. vii e xxvi-xxvii.

contaria 2.000.000 de abonados. Somavam-se as outras publicações do Apostolado ou de associações a ele ligados<sup>19</sup>. Em Portugal, o Apostolado da Oração estabeleceu-se em 1864, em Braga, na Capela dos Milagres, sendo o seu primeiro coordenador o jesuíta italiano António Marocci<sup>20</sup>. A versão portuguesa do boletim mensal do Apostolado começou a publicar-se a partir de 1874, surgindo em 1930 o periódico consagrado à sua secção infantil, com o título *Cruzada Eucarística*. Em 1935, o Cardeal Cerejeira, depois de presidir ao Congresso Nacional do Apostolado da Oração em 1930, afirmava ser convicção unânime, entre o episcopado português, de que a este movimento se deveria a restauração da vida religiosa depois da crise do Liberalismo<sup>21</sup>. E, referindo-se em particular a Cruzada Eucarística das Crianças, avançava o número de 3.000.000 de associados<sup>22</sup>.

Independentemente do rigor destes números, colhidos em obras apologéticas, torna-se patente a grande dimensão deste movimento religioso. São vários os factores que permitem explicar o sucesso do Apostolado da Oração. Um deles reside certamente na centralidade atribuída pelo movimento à figura papal e ao apoio que os sucessivos papas, de Pio IX a Pio XII, deram à iniciativa<sup>23</sup>. A ligação ao papa tinha, de resto, uma ressonância na linguagem religiosa do Sagrado Coração, no qual se reforçava a expressão simbólica do *centro*: centro do Cristo, representação do Verbo Incarnado; e representação do centro da Igreja, enquanto corpo místico de Cristo e evocando o seu centro visível, o Vigário de Cristo. Compreende-se, assim, a abundância das biografias de papas nesta literatura do Sagrado Coração<sup>24</sup>.

Uma nova estratégia relativamente às devoções locais contribuiu possivelmente para a expansão do Apostolado da Oração. Dotando-se de uma simbologia adaptável a diversas composições e contextos, o Apostolado permitia articular as devoções locais com o *centro* da «Igreja universal». A aceitarmos a leitura de William Christian, tratava-se de uma nova utilização das devoções locais: se na Igreja pós-tridentina estas tendiam a ser vistas como um perigo para as devoções universais apoiadas pela Igreja, a partir de meados do século XIX, as devoções locais tenderam a ser valorizadas como base de apoio para o revigoração das práticas religiosas e para reconquista moral e social cristãs<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Charles Parra, SJ – *Le Père Ramière et l'Apostolat de la Prière*, p. xxix.

<sup>20</sup> D. Manuel Gonçalves Cerejeira – *O Apostolado da Oração e a Cruzada Eucarística das Crianças, Exortação pastoral de [...]*. Porto: Mensageiro do Coração de Jesus, 1935, p. 14.

<sup>21</sup> D. Manuel Gonçalves Cerejeira – *O Apostolado da Oração...*, p. 14.

<sup>22</sup> D. Manuel Gonçalves Cerejeira – *O Apostolado da Oração...*, p. 16.

<sup>23</sup> D. Francisco Maria da Silva – *Exortação Pastoral sobre o centenário do Sameiro e celebração nacional em Braga da introdução do «Apostolado da Oração» em Portugal*. Braga: Confraria da Nossa Senhora do Sameiro, 1964, p. 7.

<sup>24</sup> A título ilustrativo, ver a centralidade das representações do papa no *Almanach illustré de l'Apostolat de la Prière*. Année 1 (1885).

<sup>25</sup> William Christian Jr. – *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, p. 2.

É importante determo-nos na questão da imagem e do símbolo. Com efeito, nesta articulação do universal e do local, a eficácia da imagem do Sagrado Coração não deve ser secundarizada. Na sua multiplicidade de formas, o Sagrado Coração revelou-se de uma grande plasticidade. Tal como o rosário, era uma imagem portátil, na sua concisão, e susceptível de combinações variadas. Por outro lado, o símbolo do coração cristalizava um certo número de significados correntes: na tradição mística, era o coração que «tanto amou os homens», apresentado por Cristo a Santa Margarida Maria Alacoque na célebre visão de Paray-le-Monial, em 1675<sup>26</sup>; para a teologia, era a mediação, na forma de amor, entre o Verbo feito carne – Jesus Cristo – e Deus Pai; no sistema popular de mediações devocionais, o Sagrado Coração estabelece uma ponte entre a humanidade e Deus<sup>27</sup>. Com ele comunicam outros mediadores, nomeadamente a Virgem Maria, também através do seu Coração (Imaculado) («ir a Jesus por Maria»). Se Jesus era guerreiro contra os poderes das trevas, pelo coração, era também um amigo, e mesmo um amigo íntimo e protector. Por outro lado, o coração significa igualmente *o centro da pessoa*: é pelo coração que os seres humanos sofrem, amam e morrem. Contemplar o Sagrado Coração através do próprio coração significava procurar o centro de si no Coração de Jesus, centro do corpo místico da Igreja. Enfim, na análise exploratória da literatura apologética revelaram-se múltiplas as virtualidades imagéticas e metafóricas do coração na expressão de uma afectividade religiosa: simultaneamente carne e espírito, o coração arde de amor, sofre, sangra, palpita, une-se com outros corações<sup>28</sup>.

A espiritualidade do Sagrado Coração era, pois, acessível e apelativa às classes populares e ao clero<sup>29</sup>, procurando conciliar uma certa noção de interioridade com uma sensibilidade devocional a que não faltavam elementos mágicos. Esta combinação inscrevia-se já na concepção de oração do padre Ramière. Para o sacerdote, o poder da oração não se limitava às graças espirituais. Pelo contrário, «o seu poder estende-se a tudo: entre as mãos dos amigos de Deus, a oração é um instrumento universal que a eles serve em todos os usos, quer no alívio das necessidades temporais, quer no das necessidades espirituais; ela coloca a natureza

<sup>26</sup> As palavras relatadas por Santa Margarida Maria Alacoque a propósito da visão de Junho de 1875 formam o centro do cânone da devoção moderna ao Sagrado Coração: «Voici ce Cœur qui a tant aimé les hommes qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consumer pour leur témoigner son amour. Et pour reconnaissance, je ne reçois de la plupart que des ingratitude, par leurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour». *Sainte Marguerite-Marie. Sa vie par elle-même. Texte authentique*. Préf. Maurice Gaidon. Paris e Fribourg: Éditions Saint-Paul, 1979.

<sup>27</sup> Encontramos uma apologética desenvolvida da mística do Sagrado Coração em Charles Parra, SJ – *Le Sacré Cœur. Histoire, Mystique, Théologie, Pratique*. Toulouse: Apostolat de la Prière, 1945. O poder da imagem religiosa é equiparado, nesta obra, ao poder da imagem cinematográfica. Cf. na mesma obra a p. 121.

<sup>28</sup> Ver, por exemplo, Bento Rodrigues (Pe.) – *Sermão pregado no Monte Sameiro...*, *passim*.

<sup>29</sup> Seria importante averiguar da penetração desta devoção nas camadas sociais burguesas e urbanas.

inteira às suas ordens. É uma espécie de *charme* [no francês original] celeste ao qual nada resiste. Tem-se visto santos fazerem milagres quase a brincar [*comme en se jouant*]; diríamos que o Todo Poderoso se fez seu servidor, e que não esperava, para agir, senão as ordens das suas orações»<sup>30</sup>. A oração, mesmo interior, tinha pois uma eficácia sobrenatural (ou mágica, para utilizar um conceito antropológico).

No mesmo espírito de uma democratização dos bens religiosos, o Apostolado da Oração veiculava a noção de que a santidade era acessível a todos através dos trabalhos quotidianos, mediante a oração, a comunhão e a entrega de sacrifícios, cuidadosamente contabilizados. No espírito do Apostolado da Oração, «o ideal de santidade não é já um sonho de imaginação ou um desejo irrealizável, mas uma conquista de todos os dias»<sup>31</sup>. Ora, os sacrifícios podiam ser graduados segundo as capacidades de cada um para suportar o sofrimento redentor: desde os pequeninos sacrifícios à oferta de si próprio como vítima de expiação pelos pecados do mundo. Foi neste contexto que se verificou o surgimento de uma mística vernacular, na qual surgiram diversas figuras femininas incarnando o ideal da «vítimas de expiação»: Marthe Robin, Thérèse Neumann e, em Portugal, Alexandrina de Balasar são apenas os casos mais conhecidos<sup>32</sup>.

A difusão da devoção ao Sagrado Coração fez-se, tal como advogara o padre Ramière, com amplo recurso à imprensa periódica. Iniciada pelo já citado *Le Messager du Sacré-Coeur de Jésus*, estas publicações multiplicaram-se a partir dos anos 80 do século XIX, contando-se igualmente o *Almanach illustré de l'Apostolat de la Prière* e as publicações afectas às várias secções especializadas e locais do Apostolado da Oração<sup>33</sup>. Uma análise exploratória destas publicações permite observar que, também aqui, é patente a orientação para as camadas populares: seguindo o modelo do almanaque, esta literatura periódica estruturava-se segundo o calendário mensal, numa proximidade pretendida ao quotidiano, que investia de um sentido religioso através de textos edificantes, testemunhos, retratos históricos e notícias diversas. Os textos eram pontuados por imagens, a que se atribuía, sem dúvida, uma função maior<sup>34</sup>.

Mas a acção do Apostolado foi sobretudo de terreno e de proximidade com as populações. Especializando-se em Ligas do Sagrado Coração segundo a faixa etária, o sexo e meio sócio-profissional, com extensões ao mundo ultramarino,

<sup>30</sup> Henri Ramière, SJ – *L'Apostolat de la prière en union avec le cœur de Jésus*. 9ª ed. Lyon: [s.n.], [s.d.], p. 189-190.

<sup>31</sup> *Code de vie de la cadette du Christ* – Toulouse : Apostolat de la prière, 1933, p. 8.

<sup>32</sup> Sobre as jejuadoras em Portugal, cf. João Pina Cabral – *Sons of Adam, daughters of Eve*. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 229.

<sup>33</sup> Consultámos nomeadamente *Le Petit Agent de Liaison. Croisade Eucharistique*, órgão local da Cruzada Eucarística das Crianças nas dioceses de Rennes e Nantes, publicado na década de 1930; e o *Billet mensuel de l'Apostolat de la prière*, complemento do *Le Messager du sacré-Coeur*, publicado a partir de 1932.

<sup>34</sup> Análise exploratória do *Almanach de l'Apostolat de la Prière*. Année 1 (1885).

o Apostolado organizou-se de forma capilar, procurando recobrir o conjunto do corpo social. Os objectivos específicos das Ligas variavam de acordo com o meio no qual se situavam. As Ligas do Sagrado Coração masculinas, por exemplo, tinham como objectivo principal fazer comungar os homens, que a hierarquia clerical considerava comungarem pouco<sup>35</sup>. Mais tarde, o mesmo modelo foi utilizado para prestar apoio espiritual aos soldados da I Guerra<sup>36</sup>. As Ligas femininas, por seu turno, atribuíam um estatuto e um papel religioso às mulheres leigas, na qualidade de «zeladoras». A importante função de socialização religiosa levada a cabo pelas zeladoras era reconhecida pela hierarquia católica. Por exemplo, em 1894, aquando da comemoração do cinquentenário do Apostolado da Oração no santuário Sameiro, o padre Bento José Rodrigues, director da obra em Portugal, sublinhava o papel das incansáveis e «intrépidas Marias do Calvário», a quem se deveria em grande parte a «restauração religiosa»<sup>37</sup>. Neste espírito, surgiram outras obras reconhecendo às mulheres leigas funções religiosas. Refira-se, a título de exemplo a Obra das Três Marias dos Sacrários-Calvários, movimento de reparação eucarística que, em união com Maria Imaculada, se propunha acompanhar os sacrários abandonados ou pouco frequentados<sup>38</sup>.

A diversificação etária foi também um dos aspectos característicos do Apostolado. Em 1915, surgiu oficialmente uma secção infantil, com a designação, de ressonância militar, de *Cruzada Eucarística das Crianças*, com o objectivo de «formar o Cristo na criança» através da catequese e da comunhão frequente. Um princípio constitutivo deste braço do Apostolado era a ideia de que a criança era um vector de fé e de cristianização, em particular nos meios rurais e nas missões<sup>39</sup>. É importante referir que este movimento foi contemporâneo de uma reformulação da teologia da comunhão por Pio X, que, na encíclica *Quam singulari*, de 1910, e contra o que fora estabelecido pelo Concílio de Trento (que proibia a comunhão às crianças<sup>40</sup>), fez recuar a idade da primeira comunhão à primeira infância (6 ou 7 anos)<sup>41</sup>. Para dar continuidade à formação iniciada na Cruzada, passada a infância,

<sup>35</sup> Charles Parra, SJ – *Apostolat de la prière. Manuel des hommes. Les Ligues du Sacré-Cœur*. Toulouse: Apostolat de la Prière, 1935, p. 4.

<sup>36</sup> Ludovic Laloux – Aux origines de la croisade eucharistique: un soutien aux poilus de la Grande Guerre. *Guerres mondiales et conflits contemporains*. 219: *L'année 1915* (juillet 2005) 45-51.

<sup>37</sup> Bento Rodrigues (Pe.) – *Sermão pregado no Monte Sameiro* ..., p. 15.

<sup>38</sup> Anónimo – *A Obra das três Marias dos Sacrários-Calvários*. Porto: Tipografia da Casa Nun'Álvares, 1940.

<sup>39</sup> Veja-se o caso exemplar da cooptação de uma criança cega chinesa pelos jesuítas – extremamente piedosa e gozando de confiança junto dos seus iguais – para evangelizar os seus colegas de escola, R.P. Maquet – La dévotion au Sacré Cœur parmi les chinois. Lettre du [...], Missionnaire jésuite, Tche Ly-Sud-Est. *Almanach de l'Apostolat de la Prière*. Année 1 (1885) 71-74.

<sup>40</sup> *Symboles et définitions de la foi catholique*. Dir. Heinrich Denzinger. Dir. edição francesa: Joseph Hoffmann. Paris: Cerf, 2001, p. 464.

<sup>41</sup> Existe relativamente pouca investigação histórica sobre a primeira comunhão. Ainda assim, pode ver-se a obra *La Première communion: quatre siècles d'histoire*. Dir. Jean Delumeau. Paris: Desclée de Brouwer, 1987.



criaram-se, pouco depois, as organizações juvenis dos Cadetes de Cristo, também com secção feminina e masculina, onde se veiculava uma noção de elite<sup>42</sup>.

Em Portugal, a partir dos anos 30, o Apostolado e os vários movimentos que federava foram articulados com a Acção Católica, de que, segundo algum clero, constituiriam a irrigação espiritual. Em 1930, o Cardeal Pacelli (futuro papa Pio XII) definiu a posição destas associações relativamente à Acção Católica. Em Portugal, o principal teórico e promotor desta convergência e articulação funcional foi o Cardeal Cerejeira, que referia o Apostolado e as suas secções como um «corpo místico», «sobrenatural», da Acção Católica, e sua principal base de formação e recrutamento<sup>43</sup>.

Enfim, um último elemento contribuiu para a idiosincrasia do modo de acção do Apostolado da Oração: a realização de congressos, internacionais e nacionais. Estes congressos tinham características inéditas no mundo católico. Com efeito, tratava-se de comemorações onde se encontravam membros das elites religiosas e aglomerações das classes populares. Contendo, portanto, uma dupla dimensão doutrinal e religiosa popular, os congressos revigoravam a teologia pelo fervor popular e, ao mesmo tempo, reformulavam as devoções populares dentro dos parâmetros teológicos. Podemos, aqui, elencar três tipos de congressos: os congressos do Apostolado da Oração, os congressos eucarísticos, internacionais e nacionais, e os congressos marianos. Para o período de 1880-1930, encontrámos referência aos seguintes congressos<sup>44</sup>:

- 1881 – Primeiro Congresso Eucarístico Internacional;
- 1894 – 18 e 19 de Maio: celebração do cinquentenário do Apostolado da Oração no Monte Sameiro. Terão participado, segundo fontes da Igreja, mais de 100.000 fiéis;
- 1904 – Congresso eucarístico no Monte Sameiro, com bênção da 1ª pedra para monumento ao Coração de Jesus;
- 1924 – Primeiro Congresso Eucarístico Nacional, em Braga, acompanhado de celebrações religiosas no Sameiro; neste congresso, Salazar proferiu o discurso intitulado «A Paz de Cristo na classe operária pela S.S. Eucaristia»;
- 1926 – Primeiro Congresso Nacional Mariano;
- 1930 – Primeiro Congresso Nacional do Apostolado da Oração e inauguração do monumento ao Sagrado Coração de Jesus; estimados 300.000 fiéis.

---

<sup>42</sup> *Code de vie de la cadette du Christ*. Toulouse: Apostolat de la prière, 1933, p. 3.

<sup>43</sup> D. Manuel Gonçalves Cerejeira – *O Apostolado da Oração e a Cruzada Eucarística das Crianças ...*, p. 3-7; D. Abílio Augusto Vaz das Neves – *Pastoral sobre o Apostolado da Oração e o Monumento ao Cristo Rei*, p. 10.

<sup>44</sup> D. Francisco Maria da Silva – *Exortação Pastoral sobre o centenário do Sameiro*, p. 12-17.

Estes elementos sustentam a hipótese de que o Apostolado da Oração se constituiu como uma dinâmica de socialização religiosa operando uma articulação entre as elites e as classes populares. Se este movimento de culto se construiu, inicialmente, como vector de circulação de conteúdos e práticas religiosas no sentido elites – classes populares, a importância assumida pelas devoções, num segundo momento, permite afirmar que a circulação se fez também no sentido inverso (das camadas populares para as elites). Este aspecto é reforçado pela consideração das características organizacionais do Apostolado: uma forte implantação no terreno através dos comités de zeladores e zeladoras. Este movimento religioso parece, assim, poder compreender-se na linha da investigação de Jonathan Mitchell sobre a singularidade do modo de adaptação do catolicismo à modernidade: opondo-se à ideia de um catolicismo moldado pela teologia, Mitchell propõe o conceito de *religião vernacular*, que, reconhecendo uma capacidade de influência das práticas devocionais sobre as normas teológicas, valoriza a circulação de elementos religiosos no sentido da base (as formas populares de piedade) para o topo (a hierarquia e o discurso teológico)<sup>45</sup>. Segundo Mitchell, a religião vernacular contribuiu significativamente para o desenvolvimento da doutrina, das devoções oficiais e dos rituais da Igreja Católica a partir de meados do século XIX. A devoção ao Sagrado Coração e a importância crescente da devoção mariana constituem um argumento sólido em favor desta tese.

## Conclusão

No curso deste estudo ganhou força a hipótese de que o Apostolado da Oração, obra religiosa de iniciativa clerical mas com forte presença do laicado, contribuiu activamente para a socialização religiosa das camadas populares. Essa socialização desenvolveu-se através de práticas de carácter devocional, a que chamámos *sociabilidades devocionais* e que caracterizámos do modo seguinte: uma visão global do mundo centrada no símbolo do Sagrado Coração, representando a sociedade como corpo religioso dotado de um *centro*; a articulação de uma prática religiosa interior (pela oração) com um conjunto de práticas visando a sua exteriorização e visibilidade social (nomeadamente, as procissões); a importância do sacramento da eucaristia enquanto expressão simbólica de uma *interiorização* e simultaneamente de pertença à comunidade religiosa; a valorização das mulheres e das crianças como veículos da socialização religiosa e da reconquista espiritual da sociedade; a circulação de motivos religiosos entre as elites e as camadas populares, nos dois sentidos; a eficácia das práticas religiosas na ordem terrena, nomeadamente a expiação na perspectiva de uma reparação simbólica; e a cen-

<sup>45</sup> Nathan D. Mitchell – *The Mystery of the Rosary...*, p. 128.

tralidade da imagem no conjunto das mediações religiosas entre o humano e o divino, o profano e o sagrado. O Apostolado acentuou elementos já existentes no universo católico, podendo ainda referir-se um forte dualismo ontológico (o corpo e a alma; o mundo material e espiritual) e moral (o Bem e o Mal), em que a «modernidade» representa o perigo do triunfo do mundo material e do Mal sobre o mundo espiritual e do Bem, corporizado pela Igreja Católica. Por outro lado, o Apostolado favoreceu uma marcada diferenciação sexual, em função da qual se regulava o acesso aos bens religiosos e se distinguiam as várias formas da experiência religiosa (nomeadamente a mística feminina, centrada no sofrimento expiatório, e a mediação sacramental masculina<sup>46</sup>). Enfim, o Apostolado promoveu uma certa ressacralização do mundo através da santificação da vida quotidiana e atribuiu ao milagre um lugar destacado na formação da fé.

Assim, na linha de Komonchak, Mitchell e Christian, defendemos que nos séculos XIX e XX se formou um universo cultural, simultaneamente clerical e leigo, centrado em devoções. Tais devoções não era novas; porém, foram recriadas e articuladas dentro de novas formas de sociabilidade e de experiência religiosa, com referências à mística, e no quadro geral de um discurso de recusa radical da modernidade. Ora, estes elementos devem ser cruzados com a literatura acima citada sobre o catolicismo em contextos sociais secularizados e em situações laicas. É nesta perspectiva que as sociabilidades devocionais nos parecem particularmente interessantes: constitutivas de sistemas de valores e de quadros simbólicos de experiência religiosa pautados pela recusa da modernidade, quando analisadas em conjunto com os processos de secularização interna do mundo católico, elas sugerem que a crise da modernidade não foi apenas de ordem teológica, mas levou à constituição de universos simbólicos diferenciados no seio mesmo do catolicismo. O universo devocional, ainda que em certos períodos claramente dominante no discurso oficial da Igreja, deve, na realidade, ser incluído no processo mais vasto de diferenciação interna do catolicismo.

---

<sup>46</sup> Sobre este aspecto, cf. a obra crucial de Jean-Pierre Albert – *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris: Aubier, 1997, em especial p. 410-419.



---

# CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS DO NACIONALISMO CATÓLICO: «CENTRO NACIONAL» OU «PARTIDO» (1901-1910)

AMARO CARVALHO DA SILVA

## 1. Introdução

O presente texto pretende ser uma reflexão problematizadora em torno das convergências e divergências dos católicos na primeira década do século XX – última década da Monarquia Constitucional –, na altura do lançamento dos Centros Nacionais (1901-1910) e do Partido Nacionalista (1903-1910) no contexto do Nacionalismo Católico (1901-1910)<sup>1</sup>. Como sabemos, um dos problemas centrais com que se debateram os católicos foi a criação do Partido Nacionalista como um partido com programa de governo e luta partidária sujeita às mais diversas alianças e manobras rotativas. Que pretendiam os católicos adeptos do Partido Nacionalista? Que pretendiam os católicos opositores ao Partido Nacionalista? Como era vista esta luta entre católicos, envolvendo a hierarquia, no plano político, social e religioso? Serão as questões da modernidade, da construção da cidadania e do Estado moderno as principais questões? E como estava o plano doutrinal, ideológico e filosófico tendo por referência o Neotomismo como «Filosofia Cristã» recomendada pelas encíclicas papais? Foi possível a unidade entre católicos naquele momento histórico? Como estavam a Consciência, o Reconhecimento do Outro e o *Ethos* Social do mundo católico?

Sem pretensões e tendo em conta o complexo, heterogéneo e paradoxal mundo católico julgamos que todas estas questões de um pequeno período – 1901-1910 – só ganharão amplitude interpretativa e problematizadora se as inserirmos num plano histórico mais geral: da Revolução Liberal (1820) até ao Concílio Vaticano II (1965), ou mesmo até aos dias de hoje.

---

<sup>1</sup> Em 1996, nas Edições Colibri, publicámos *O Partido Nacionalista no Contexto do Nacionalismo Católico (1901-1910)*. *Subsídios para a História Contemporânea Portuguesa*, que constitui a base informativa deste texto.

O exercício reflexivo que aqui se procurará fazer não se vai subordinar aos factos, não se ficará por uma história descritiva, mas procurará afirmar uma história crítica, uma história que se preocupe com as interpretações, as leituras e as teorizações. Aliás, o historiador e o sociólogo deparam-se com um problema demasiado complexo que consiste em abordar o «fenómeno» religioso que está envolto em simbologias, linguagem cifrada, visões místicas, rituais ancestrais, mitos fundadores, crenças e sentimentos. E como dizer o indizível? Como lidar com o sagrado, a crença e o inebriamento religioso? O historiador só se interessa pelos «fenómenos»? Será limitador reduzir o religioso ao político, ao social e ao económico? Mas, no período que aqui vamos considerar (1901-1910), não teriam sido muitos dos católicos e a sua hierarquia quem mais contribuiu para a redução da crença religiosa ao nível dos «fenómenos» sociais e políticos? A que ponto se confundiu o sagrado com o profano? Para a época considerada, que quer dizer catolicismo social?

Ter em conta os processos históricos na sua máxima amplitude e partir para a compreensão da espiritualidade, da mística, dos valores, da sensibilidade ética e estética e para o divino ou o transcendente, é um empreendimento demasiado complexo pois o historiador correrá sempre o risco de não entender nem encarar o objecto que quer tratar. Aliás, neste domínio, o objecto foge à sua objectivação. Dito de outro modo, reduzir a história do fenómeno religioso à sua dimensão mais fenoménica do universo sociológico e político é algo redutor e limitador. Faz falta uma visão antropológica, psicológica, ética, estética, teológica e filosófica. O mundo religioso é um mundo global.

O historiador e o sociólogo precisam de estar continuamente abertos à reflexão problematizadora de modo a utilizarem criticamente conceitos e a lidarem com teorias e interpretações. Todos sabemos que a linguagem traça os limites do nosso mundo – formata-nos – e os conceitos sinalizam posturas, valores e doutrinas. No período de afirmação dos Centros Nacionais (1901-1910) e do Partido Nacionalista (1903-1910) a palavra, o lugar do *Logos*, na imprensa e nos discursos, foi o grande palco de conflito entre os católicos e entre os católicos e os seus adversários. Por sua vez, o historiador sabe muito bem que os conceitos e as categorias de análise histórica têm vida própria: nascem, crescem, transformam-se e morrem. Muitas vezes os conceitos mantêm-se, mas os seus sentidos mudam radicalmente. Importam-se uns, criam-se outros, transformam-se outros. É preciso um cuidado constante na utilização do vocabulário pois poderá não corresponder ao objectivo pretendido que é descrever ou analisar um fenómeno e, deste modo, sem o autor se dar conta, não corresponder ao fim para que foram usados. Portanto, conceitos inoperantes ou desajustados – o que quer dizer sujeito descentrado em relação ao seu objecto, apesar de ele pensar que está sintonizado. Por conseguinte, a linguagem histórica e científica terá de ser repensada constantemente. No período que consideramos, o vocabulário teológico, metafísico e religioso estava em processo

de transformação pois era usado abundantemente quando a realidade já não lhe correspondia. Chegou-se a um ponto em que se guetizaram certos grupos católicos e políticos. Vejam-se os casos do miguelismo e do legitimismo.

Podemos afirmar que até ao presente momento existiram vários estilos de história da igreja ou história das religiões ou história religiosa. As primeiras, com objectivos pastorais, foram apoloéticas e cruzadísticas, geralmente elaboradas por eclesiásticos ou por crentes fervorosos. Também surgiram as suas contrárias, geralmente elaboradas, também com objectivos cruzadísticos, por não crentes e por anticlericais. Depois afirmaram-se as histórias descritivas instaladas no mundo económico, social e político. Hoje precisamos de um história engendrada por um espírito científico, reflexivo e crítico que pense o religioso inserido no complexo mundo das ideias, das doutrinas e dos mais diversos fenómenos.

Este texto apresenta duas partes: a primeira circunscreve-se ao tempo histórico em análise (1901-1910) e a segunda pretende alargar a reflexão e, a partir de alguns conceitos hoje em uso, abrir a reflexão até ao tempo actual, pois é com historiadores de hoje que levantamos o passado histórico. É um apelo à reflexão para que façamos uma abordagem da nossa histórica com sentido crítico e com a devida cautela para sabermos entender os acontecimentos e as ideias no contexto e no tempo próprios.

## 2. Convergências e Divergências do Nacionalismo Católico

Na sequência do Ultimato Inglês de 1890 e das várias «questões» que o país enfrentava, afirmaram-se dois movimentos ou tendências para responderem aos graves problemas que atormentavam o país: o movimento republicano como convergência das mais diversas forças políticas ligadas ao Partido Republicano e à Maçonaria e as forças católicas e conservadoras em torno de um Movimento Católico e dos Centros Nacionais. Dois extremos que dizem bem dos confrontos ideológicos na última década da Monarquia Cosntitucional. Pelo meio estava o rotativismo.

O movimento republicano e liberal estava a ganhar força com a sua capacidade de mobilização e agitação e a realização de um conjunto diversificado de iniciativas: desenvolvimento da imprensa, abertura de centros, escolas e bibliotecas, afirmação no poder autárquico, capacidade de intervenção no parlamento, estabelecimento de símbolos (hino e bandeira) e rituais e divulgação do seu ideário de «salvação» do país. Por sua vez, as forças católicas e conservadoras convergiam para algumas realizações de destaque: criação dos jornais *Correio Nacional* – Lisboa (1893-1906) e *A Palavra* – Porto (1872-1911), formação do Centro Parlamentar Católico (1894-1895) e afirmação do *Ralliement*, fundação em Coimbra, em 1901, do Centro

Académico da Democracia Cristã, constituição e afirmação dos Centros Nacionais (1901-1903) e fundação do Partido Nacionalista (1903-1910).

A partir de 1901 os católicos sentiram a necessidade de se organizarem para fazer face ao movimento anti-congreganista e anti-clerical, ao processo de laicização da sociedade e às forças liberais, republicanas, maçónicas, anarquistas, socialistas e de «livre-pensamento». Surgiram em 1901 os Centros Nacionais como corporização dos anseios de união e acção. E os problemas começaram logo a surgir, pois uns queriam formar um partido político católico e outros, mais interessados num movimento católico sem compromissos partidários, queriam um movimento de convergência de todos os católicos e outros ainda, caso do bispo de Coimbra, não queriam nem uma coisa nem outra. Aliás o episcopado português não tinha uma posição concertada; cada prelado governava a sua diocese conforme os entendimentos que conseguia fazer com as forças políticas e sociais regionais do seu mundo sagrado e profano.

## 2.1 O tempo histórico do Nacionalismo Católico

Muitos católicos e a sua igreja, depois de anos de conflitos internos e externos, desde a revolução liberal de 1820, julgavam ter chegado o momento de se adequarem ao tempo presente, ao tempo de «salvação» do país e da sua igreja. Surgiu no seu seio um nacionalismo que pretendia salvar o essencial da tradição e história da civilização cristã pois sentiam-se continuadores de uma «nação cristianíssima e fidelíssima» com um papel notável no processo de evangelização em África, na América e no Oriente. Sentiam-se envolvidos numa missão providencial; sentiam que Portugal enquanto Nação tinha uma vocação histórica em torno da evangelização dos povos. «Deus, Pátria e Rei» era o seu lema, o seu horizonte simbólico e a sua bandeira. Alicerçados na História, Tradição, Memória, Identidade e Magistério da Igreja afirmavam valores, uma moral cristã, um sonho colectivo e o desejo de uma sociedade organicamente perfeita onde o indivíduo se subordinava à Nação. As comemorações e celebrações patrióticas foram constantes, exaltaram-se as figuras e factos históricos mais relevantes da Nação e fizeram-se as mais diversas comemorações e celebrações.

## Paradoxo

Estamos num tempo mergulhado em paradoxos, em contradições insolúveis, num tempo de profunda crise e de inúmeras perplexidades, num tempo extremamente complexo e heterogéneo. E o paradoxo afirma-se mais quando as forças em presença estão de tal modo extremadas que não é possível qualquer tipo de



aproximação. Quer isto dizer que só por crises agudas e conflitos abertos é que os paradoxos políticos, sociais e ideológicos têm alguma saída. Da contenda, cada vez mais inevitável, um sairá vencedor e o outro vencido.

É contraditório e paradoxal o comportamento dos bispos mais preocupados com o seu lugar na Câmara dos Pares do que na busca de convergências entre os católicos. Contradições insanáveis entre eles? Será paradoxal o conflito entre católicos e entre ordens religiosas? Cremos que é paradoxal e desconcertante um tempo de paixões que complicam um processo histórico necessitado de racionalidade e diálogo. Paixões republicanas alicerçadas em ideais inadiáveis, paixões católicas e conservadoras alicerçadas em dogmas, tradição e hierarquia.

Como categoria kierkegaardiana, o paradoxo sempre se instala em quem vive a sua fé mergulhado no tempo e na história pois a fé indica uma consciência dominada pelo problema da salvação: esperança versus incerteza – desespero. Afirmando alicerces metafísicos do homem e da sociedade, interpretando a história e a acção política em sentido providencialista e pretendendo uma «sociedade perfeita» através da sintonia Deus-Homem-Mundo, muitos católicos e a sua igreja encontravam-se mergulhados num grande paradoxo: como viver o seu tempo com tão grande peso doutrinal? E este paradoxo adensa-se quando se implanta uma cultura eclesiástica<sup>2</sup> no seio do Nacionalismo Católico.

### **Heterogeneidade**

O paradoxo resulta de uma sociedade com elevada heterogeneidade, de uma sociedade marcada por um forte aquecimento e diversidade. Ora, não há sociedade mais diversa, plural, conflitual, desigual e heterogénea que a da primeira década do século XX. Inúmeras ideologias e doutrinas, inúmeros ideais e projectos de sociedades perfeitas.

Heterogéneo também era o catolicismo com as suas sensibilidades, orientações, divergências e conflitos. Como se compreendem um tempo e uma igreja constantemente apelando à ortodoxia em período histórico tão heterogéneo? É um período desfasado entre o nível da linguagem idealizada e mistificada e o nível da realidade.

### **Complexidade**

Um tempo histórico de elevada densidade por se situar num longo processo que vai, para a dimensão portuguesa, da Revolução Liberal de 1820 ao Vaticano II

---

<sup>2</sup> A rede social, ideológica e política dos párocos, enquanto influentes locais, cobria todo o Norte do país e concorria com as redes rotativas, ora confrontando-se com elas ora dando-lhes cobertura.

de 1965, ou até mesmo ao 25 de Abril de 1974. Um longo processo que entronca com a História Universal quanto à elaboração das ideias de liberdade e autonomia, à definição dos regimes políticos, à instalação dos complexos industriais e científicos, à passagem de um discurso metafísico em torno das substâncias e dos seres para um discurso em torno dos Direitos do Cidadão, à passagem de uma Estado confessional a um Estado laico. Em todo este longo período houve sempre lugar para a crise e para a contínua mudança, pois viviam-se as mais diversas questões: financeiras, políticas, sociais, de desenvolvimento, coloniais, religiosas e ideológicas.

Afirmamos a complexidade, por oposição à atitude reducionista e simplificadora que tem existido na visão deste tempo histórico. Muitas vezes, aligeiramos os problemas em análise para fazermos triunfar o nosso ponto de vista. Tentamos forçar a realidade aos nossos quadros mentais e linhas de pensamento. Esta simplificação poderá significar mistificação, reducionismo e maniqueísmo. E também se refira que, aqui, a complexidade não significa completude pois não será a soma de um número determinado de partes, mas mais que isso, pois na complexidade também está a dinâmica sempre renovada das partes que poderão fazer um todo. A complexidade supõe uma visão holística, processual e dialéctica.

### Crise

A última década da Monarquia Constitucional supõe uma profunda crise enquanto falência dos modelos tradicionais do regime político, das crenças e das ideologias num clima de agitação revolucionária permanente. Estamos num tempo de perda do lugar original, num tempo de mudança dos lugares dos actores sociais e ideológicos. Neste contexto poderemos afirmar a crise como oportunidade de crescimento, de maturação e de aperfeiçoamento. Em sentido contrário, em sentido conservador, poderíamos afirmar a crise como lamento pela perda do lugar original.

Um fenómeno associado ao elevado aquecimento das sociedades é o indiferentismo. Perante uma sociedade em convulsão, muitas vezes revolucionária, as populações menos instruídas e mais marginais do processo mantêm-se indiferentes. Pelas exigências de um tempo paradoxal, de uma sociedade heterogénea e de grande complexidade governada por caciques, muitos católicos, sobretudo do mundo rural, incapazes de compreenderem o que se passava no mundo urbano, instalaram-se num indiferentismo cómodo. O excessivo dinamismo social cria anti-corpos.

Neste tempo de crise todos reivindicavam soluções, todos apelavam à participação, todos reclamavam a resolução das várias questões. Quando o impasse acontecia, tudo se precipitava para um momento em que um punhado de bravos revolucionários poderia fazer história, como aconteceu no dia 5 de Outubro de 1910.

## 2.2 Convergências e Divergências – Situação do Movimento Católico

Como se poderá compreender o Movimento Católico na primeira década do século XX, sendo ela um tempo histórico complexo, heterogéneo e paradoxal? Não é muito provável que surjam convergências alargadas e estáveis no seio dos católicos quando eles estão todos envolvidos nesse tempo conturbado, apesar de um certo pensamento estereotipado julgar que havia unidade entre os católicos. Suposições infundadas pois estamos a lidar com uma realidade espartilhada entre o dogma e a abertura à realidade social, entre a obediência às disposições da hierarquia e a adesão a novos ideários, entre a tradição e a modernidade.

Podem ter sido sonhados consensos, uniões e entendimentos, mas a divergência surgia frequentemente. O espírito beligerante e polémico irradiava-se por todos os domínios da vivência social e individual. Contrariamente ao que muitos pensavam na época, o religioso contamina-se sempre pelo social, económico, cultural e político. E contamina-se o religioso porque precisa sempre de se manifestar, de se fazer fenómeno, de se dar no tempo.

Estamos perante o aparecimento e afirmação de um catolicismo social e político em ruptura com um catolicismo dogmático e encerrado num corpo doutrinal com valor em si mesmo. O apelo à intervenção cívica, a abertura à participação política e o pedido de atenção aos fenómenos sociais resultantes da industrialização e da liberalização das sociedades aparece-nos, por exemplo, nas encíclicas *Rerum Novarum* – *De Conditione Opificium* (15/05/1891) e *Graves de Communi Re* (18/01/1901). Estas encíclicas procuram criar as condições institucionais para que os católicos possam defender-se dos ataques que lhes são dirigidos e para que participem nas várias questões que atormentam as sociedades: «questão religiosa», «questão social», «questão operária», «questão colonial» e «questão política». Não sendo aceitável a passividade e a inoperância, várias iniciativas são tomadas em Portugal, como sejam a afirmação das Conferências de S. Vicente de Paulo (1875), o lançamento do jornal *Correio Nacional* (1/2/1893), a formação do Centro Parlamentar Católico (1894-1895), a criação dos Círculos Católicos de Operários (1898) e a fundação em Coimbra, em 18/03/1901, do CADC (Centro Académico da Democracia Cristã). Por sua vez, a participação social, cívica e política dos católicos portugueses também copiava o que se fazia no estrangeiro, caso da Bélgica com a afirmação do Partido Católico e o caso da Alemanha com a formação do Centro Católico.

### Convergências – Unidade

Partindo-se do tempo paradoxal e heterogéneo e de um Nacionalismo Católico que atrás consideramos, afirmamos que o Catolicismo Social despontou com um

grande desejo de União Católica. Mas foi dilacerado pelas mais diversas contradições, paradoxos, polémicas e divergências.

Essa União Católica sonhada por muitos seria possível? Que condições possibilitavam essa vontade e essa imposição do tempo histórico? Que princípios e que terreno os uniam? Unidos em torno do conceito de Deus como entidade transcendente? Unidos pelo sentimento de pertença à Igreja Católica? Unidos em torno do Papa? Unidos em torno de uma doutrina e uma «filosofia cristã»? Unidos pelas encíclicas e determinações conciliares? Unidos pelos rituais tradicionais? Unidos por um livro sagrado? Unidos pela tradição e pelo magistério? Ou seria uma União em torno de fins concertados e contratualizados para uma acção calculada?

Há diferenças entre uma união de sentido passivo e uma união de sentido activo. Digamos que uma união calculada para uma acção imediata está marcada por um certo pragmatismo, um certo calculismo, e nela não podem predominar os princípios dogmáticos. Será mais uma união de acordo com as circunstâncias.

Julgamos que as divergências entre os católicos ocorreram porque frequentemente se conflitaram estes dois tipos de união: pelos princípios dogmáticos, originando um cruzadismo, ou pelo pragmatismo, dando lugar a um diálogo cooperante. Num balanço geral, entendemos que predominou a Unidade em sentido de Unicidade, Unanimidade e Univocidade. Predominou o princípio dogmático, um espírito de sistema porque mais consentâneo com o conservadorismo. Vinculados a uma tradição, não sabiam lidar com a abertura ao social e ao político. Muitos dos mais acérrimos defensores da União Católica suspiravam pelo velho modelo em decomposição que era centrado na ideia de sistema, na infalibilidade, na obediência, na submissão, nas verdades reveladas e nos dogmas. Confundiram frequentemente o ideal com o real, recusaram a mudança das sociedades, continuavam a defender as prerrogativas tradicionais da Igreja.

A Convergência não passou de um sonho, pois era impossível retomar-se o tempo anterior às fracturas causadas pelo liberalismo, pela modernidade, pelas doutrinas existencialistas e pelas novas utopias. As fracturas eram tantas e tão profundas que só limitadamente estavam unidos, embora parecesse que existiam grandes pontos de contacto. Estamos num tempo paradoxal. No entanto, era importante para a igreja e para os católicos difundir a ideia de unidade e de congregação de todos os católicos em torno de um corpo doutrinário, de uma hierarquia e de uma acção conjunta pois estava em causa a noção de Igreja. Não interessava difundir a ideia de desunião em período tão duro para a forma tradicional de se viver o credo religioso. Por outro lado, a população rural, fora destes debates, continuava a entender a sua religião como o cumprimento de um conjunto de rituais estereotipados. A espiritualidade religiosa reduzida a rituais.

Foi requerida a militância e a cruzada contra os inimigos da fé; foi pedida a mobilização de todos os católicos para a regeneração da sua igreja; lutou-se pela

independência e liberdade da igreja contra as medidas regalistas; constituíram-se os mais diversos frentismos e as mais diversas iniciativas. Não será pela falta de iniciativas que poderemos falar de desunião entre os católicos. Assinalemos algumas: a imprensa católica estava bem implantada e tinha muita força, continuaram a desenvolver-se as obras assistenciais e de caridade (misericórdias, hospícios, hospitais, Conferências de S. Vicente de Paulo, sopa dos pobres), afirmaram-se confrarias, irmandades e ordens terceiras, constituíram-se ligas, agremiações, associações, círculos e uniões do clero, realizaram-se inúmeros congressos e encontros, desenvolveu-se o culto ao Coração de Jesus e o culto mariano, manteve-se o Apostolado da Oração e as missões ultramarinas continuaram a sua obra civilizacional e de fé. Esta variedade de iniciativas e realizações, muitas delas de reduzida eficácia e alcance, pode indiciar um comportamento errático e anárquico. Por outro lado, iniciativas protagonizadas por influentes locais, cúpulas, dignitários destacados e elites, consubstanciam uma igreja de cúpulas e não de povo.

### **Divergências – Conflito**

As divergências, as clivagens, os conflitos e as polémicas foram frequentes pois a igreja sempre foi, se bem que raramente assumido, um espaço plural e diverso, um espaço de partilha das múltiplas formas de se viver a fé. No seio do Nacionalismo Católico e do Catolicismo Social conviveram as mais diferentes orientações ideológicas: legitimistas, miguelistas, maçons, republicanos, regalistas e anti-regalistas, liberais e anti-liberais, modernistas e anti-modernistas, cismontanos e ultramontanos, rotativistas e anti-rotativistas, conservadores e adeptos da Democracia Cristã. Por sua vez, a sensibilidade congreganista e missionária também permitia uma diversidade assinalável de orientações. A par das sensibilidades e orientações ideológicas também podemos apontar alguns problemas: formação do clero, ligação do clero ao caciquismo local e regional, relação do clero com os seus bispos, sustento e funcionarização do clero, moralização da vida eclesial, rotativismo no interior da igreja, transformação da prática religiosa e tendências reformistas.

A primeira década do século XX, o tempo histórico do Nacionalismo Católico (1901-1910), é uma década de grandes problematizações e contestações. O «modernismo», fortemente atacado pela hierarquia, desenvolveu-se e afirmou-se na construção da cidadania e do Estado moderno; o sistema de princípios, dogmas e verdades proclamadas pela hierarquia e pelos documentos pontifícios estavam a ser contestados; o neotomismo e a neo-escolástica tentavam afirmar-se.

### 2.3. Condições de possibilidade dos Centros Nacionais

A circular de 16/07/1901, para a fundação dos Centros Nacionais, tinha por objectivo principal a formação e desenvolvimento de um amplo movimento para «promover a união progressiva das forças conservadoras»<sup>3</sup>. Denominaram-se Centros Nacionais e não apenas Centros Católicos para congregar todas as forças conservadoras apostadas na afirmação da Nação. Como tal, a sua matriz fundadora envolvia muitas procedências, muitas linhas ideológicas, muitas identidades e muitas histórias. Na sua matriz estava implícito o conceito de unidade enquanto concorrência da diversidade e da pluralidade e não enquanto unanimidade ou unicidade.

Pretendia-se a constituição de uma plataforma de entendimento entre todos os católicos para se encontrar o que os unia e que se esperava que fosse o essencial. Entendiam-se, assim, como movimento e não como partido. Nessa plataforma procurava-se o esbatimento da conflituosidade social e política pela partilha de divergências e modos diferentes de encarar os assuntos políticos. Portanto, Centro Nacional como ponto de descompressão política e predomínio de um espírito congregador e de boa vontade. Aliás, plataforma semelhante à lógica de outras iniciativas católicas. Veja-se o caso do lançamento do jornal *Correio Nacional* (01/02/1893).

Este movimento surgia num momento crítico da luta anti-congreganista<sup>4</sup> e anti-jesuítica e da agudização da «questão religiosa». Pretendia ser um movimento de pressão política encabeçado por figuras católicas destacadas e não pelos bispos<sup>5</sup>. E assim constituídos, participando de uma forma indirecta nos negócios políticos, recusariam a versão de partido político sujeito ao desgaste da intervenção directa. Teriam um papel subterrâneo de modo a influenciarem os católicos e conservadores com responsabilidades políticas e inseridos nos mais diversos partidos, rotativos ou não, para que eles fossem sensíveis aos problemas da Igreja e dos católicos. «Chamá-los a si» e dar-lhes a «boa doutrina», era o que se dizia na época. Esta atitude supõe capacidade de aproximação e sedução e acesso às mais altas esferas dos negócios públicos, desde a imprensa à actividade política e legislativa. Também se pretendia afirmar os Centros Nacionais para obviar o desgaste e os jogos de poder a que estavam submetidos os partidos existentes. A título de exemplo, refira-se o caso do debate que existiu no interior do Centro Nacional de Braga acerca da fundação de um jornal próprio, assumidamente nacionalista, ou «aproximação» a «jornais amigos» através de nacionalistas «infiltrados».

---

<sup>3</sup> Preâmbulo da Circular de 16-7-1901.

<sup>4</sup> Ver Caso Calmon.

<sup>5</sup> O bispo-conde de Coimbra recusou a constituição de Centros Nacionais na sua diocese.

Seriam estas linhas de orientação demasiado liberais para um tempo católico muito alinhado ainda pelos dogmas, pelas verdades eternas, pela cruzada contra os inimigos da fé e por uma visão apocalíptica da vida social?

#### 2.4. O paradoxo instalado no Partido Nacionalista

Mas foi passageira a onda congregadora de todas as boas vontades e linhas de orientação de matriz católica. Aliás, deve referir-se que na criação dos Centros Nacionais sempre esteve presente uma outra linha de pensamento: formar células de um partido político, a exemplo do que se passava na Bélgica e na Alemanha. Células que iam da paróquia, aos concelhos, aos distritos e ao Centro Nacional superiormente dirigido por personalidades de relevância política nacional. Mesmo antes da constituição da direcção central do Centro Nacional, veja-se o *Diário* do padre Martins Capela<sup>6</sup>, já se falava em «partido nacional», partido da «união nacional», «partido católico», «partido nacional católico» e «partido independente». Esta inclinação para a formação de um partido político foi mais notória em Braga, centro de forças legitimistas e miguelistas.

Portanto, sempre esteve aberta a porta para a formação do partido desde o princípio, e essa era a pretensão de muitos que não se contentariam com umas conferências, palestras, divulgação de circulares e de prédicas dominicais feitas pelos párocos; queriam algo mais concreto, como seja a eleição de homens que contribuíssem para a alteração das leis desfavoráveis aos católicos e aos conservadores.

Rapidamente os Centros Nacionais foram vistos como «força eleitoral». Logo em 1901, três meses após a publicação da Circular para a fundação dos Centros, os nacionalistas concorreram aos actos eleitorais de 6 de Outubro de 1901 (eleições nacionais) e 3 de Novembro de 1901 (eleições municipais). E desde então se começaram a digladiar as várias facções ou correntes de opinião no interior dos Centros Nacionais. Muitos quiseram demarcar-se da linha miguelista e legitimista pois afirmavam pretender a formação de um centro ou partido no quadro constitucional adentro do regime liberal, outros, enraizados nos velhos paradigmas, aproveitaram a oportunidade para imporem o seu programa e o seu ressentimento de sempre. Apareceram, então, as primeiras clivagens insanáveis, as primeiras desilusões e os primeiros abandonos. Todos os católicos que tinham compromissos políticos com os partidos rotativos, abandonaram os Centros Nacionais e apareceram como opositores por estes apoiarem os legitimistas.

A partir dos actos eleitorais de 1901 vão passar a vigorar no interior dos Centros Nacionais duas linhas de orientação bem distintas: movimento e partido.

---

<sup>6</sup> Manuscrito inédito existente na Biblioteca da Brotéria – Lisboa.

O Partido Nacionalista surgiu da radicalização de uma facção e da inoperância ou alcance limitado dos Centros Nacionais. Os nacionalistas convenceram-se de que bastava montar uma rede de centros em todo o país para terem uma base de apoio e votos de todos os católicos. Julgavam que bastaria a obediência crente dos católicos para que os centros nacionais fossem células de um grande partido católico. Mas tal não aconteceu porque os partidos políticos da época eram partidos de cúpulas, partidos de notáveis e influentes locais que disputavam entre si os lugares de destaque político. Em 1901, para um universo de 5 milhões de portugueses, existiam 598.000 eleitores; em 1910, para um universo de 5,5 milhões de habitantes, existiam 700.000 eleitores<sup>7</sup>.

Com a luta política rotativa na sua máxima expressão, pouco espaço restou para a afirmação do Partido Nacionalista. E para além disso, paradoxo dos paradoxos, no interior do Partido Nacionalista digladiaram-se três tipos de partido: partido conservador monárquico-constitucional seguindo o figurino dos demais partidos, partido católico não necessariamente constitucional – legitimista e miguelista – e partido clerical dos eclesiásticos do Norte do país.

### **Partido conservador monárquico-constitucional**

Jacinto Cândido fez todos os esforços para secularizar o Partido Nacionalista, livrando-o do poder tutelar do clero centrado exclusivamente na «questão religiosa». Tinha experiência política e governativa e sabia muito bem que era preciso fazer do Partido Nacionalista um partido constitucional alinhado pelas regras do combate político institucionalizado. Não queria um partido alinhado pelo miguelismo e pelo legitimismo, nem um partido clerical; queria um partido conservador, com espaço de intervenção na cena política face ao impasse do rotativismo, que assumisse a «questão social» e a moralização da governação. Contrariamente a muitos nacionalistas, Jacinto Cândido queria um Partido Nacionalista com um programa político e não um partido envolvido numa cruzada regida por princípios dogmáticos. Julgamos que o conceito de «programa político», na primeira década do século XX, ainda estava refém dos ideais e dos credos professados<sup>8</sup>.

### **Partido católico**

Entre muitos católicos reinava uma grande impaciência pois estavam cansados de tantos ataques e de ideias laicistas; estavam cansados de tantas lutas parciais

---

<sup>7</sup> Cf. Marie-Christine Volovitch – *Militantisme Catholique et Crise du Monde Rural Traditionnel au Portugal, entre 1890 e 1901*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1985, p. 248-249.

<sup>8</sup> Cf. Jorge de Macedo – O aparecimento em Portugal do conceito de programa político. *Democracia e Liberdade*. 20 (Julho de 1981) 1-47.



e impropriedades e de tantas candidaturas de católicos, clérigos ou não, que não levaram a nada. Queriam ultrapassar aquela boa vontade de levar um ou outro católico a votos como aconteceu com D. António Barroso e outros, mas de uma forma muito parcelar e de limitado alcance. Queriam fazer pressão sobre os católicos para que se definissem em termos políticos, pensando que a sua consciência os obrigaria a votar no Partido Nacionalista. Mas os católicos estavam rotativizados e comprometidos com os mais diversos caciques e influentes locais que não punham a catolicidade em primeiro lugar, mas um programa político de desenvolvimento sócio-económico.

Nesta ideia de Partido Católico predominou, desde bem cedo, a corrente legitimista e miguelista que não era propriamente constitucional. Aliás, todo o século XIX havia sido um século onde o incumprimento do preceituado constitucionalmente era um modo de proceder normalizado. Queria isto dizer que não havia um Estado moderno devidamente implantado, sendo frequentemente substituído pela vontade dos caciques locais e das organizações que mais força tinham, fosse a Maçonaria, o Partido Republicano ou a Igreja Católica.

### Partido clerical

No respeitante ao «partido clerical» interessa desde já referir que os principais promotores e dinamizadores do Partido Nacionalista foram os clérigos do Norte do país, sobretudo de Braga, Porto e Viseu, que a partir da rede paroquial rural e da rede social urbana conseguiram mobilizar muitas vontades. Foi uma mobilização generalizada porque cientes de uma oportunidade que não deveria ser menosprezada em face da «questão religiosa» e da «questão do clero». Pretendiam, «instrumentalizando» o Partido Nacionalista, defender os seus interesses e, diziam, os da sua religião e dos católicos.

Neste alinhamento eclesiástico não entrou o bispo-conde de Coimbra, D. Manuel Correia de Bastos Pina, que se levantou contra a implantação dos Centros Nacionais na sua diocese. Julgamos que esta atitude do bispo de Coimbra está directamente ligada com a posição que tomou, em 1894, na Câmara dos Pares e que foi no sentido da aceitação da tese do envolvimento da Igreja Católica nas lutas liberais a favor de D. Miguel. O bispo de Coimbra, padrinho de baptismo de D. Manuel e próximo da rainha D. Amélia, era favorável a um bom entendimento entre a Igreja e o Estado liberal (*Ralliement*).

O clericalismo sempre existiu no Partido Nacionalista pois o clero era influente local e constituía a sua base de apoio mais consistente. Aliás, refira-se que no Norte do país tem predominado uma cultura eclesiástica assente no pároco como um dos principais agentes de dinamização de obras sociais, culturais e de solidariedade, em face das precárias estruturas do Estado. Por sua vez, o pároco administrava os

principais ritos de passagem (nascimento-batismo, casamento e falecimento), os principais ritos cíclicos e constituía-se como uma das pessoas com maior credibilidade no seio das pequenas comunidades.

Muito pouco ou nada querendo saber do «programa político» do Partido Nacionalista, os párocos e demais eclesiásticos do Norte enveredaram por um cruzadismo e por um dogmatismo muito pouco consentâneo com os tempos de difíceis convergências. Habitados às «verdades da fé», à visão providencialista e finalista da existência, aos dogmas e à obediência, não se mostravam preparados para o debate, a reflexão e a participação política; não lhes interessavam os problemas do país, mas a sua visão etnocêntrica sem o Reconhecimento do Outro.

Fosse qual fosse a linha que tivesse predominado no Partido Nacionalista, o certo é que, sendo um partido sujeito ao voto, entrou nos jogos do poder como qualquer outro partido rotativo e aí a linha católica e clerical ficou defraudada pois não foram defendidos e acautelados os interesses dos católicos, dos clérigos e da sua religião. Aliás, o Partido Nacionalista só teve representação parlamentar por entendimentos que conseguira com outras forças políticas.

### 3. Reflexão histórica em torno de algumas categorias problematizadoras

Em face de um riquíssimo período histórico que hoje tão diversificadamente analisamos, que reflexão poderemos fazer? Hoje, cem anos após a implantação da República, como nos situamos perante a última década da Monarquia Constitucional? Utilizando categorias e conceitos para levantar o passado e contar uma história, o historiador como se situa perante o seu objecto? Quais são os conceitos que mais informam a sua narrativa? Escolhemos os que a seguir serão expostos para uma reflexão crítica sobre o tempo histórico considerado, que está directamente relacionado com a construção da cidadania.

#### Consciência

Para uma abordagem do problema da cidadania, o conceito de consciência é central pois remete-nos para alguém que sabe o que faz e assume os seus actos. Sem essa capacidade de se assumir como sujeito livre e responsável, não poderemos afirmar o cidadão, o participante e construtor da sua própria sociedade. Mas aqui surge logo um problema: construtor de que sociedade? Sociedade política ou sociedade religiosa? Como será ser-se construtor de uma sociedade regida pelo sagrado, segundo os parâmetros da fé? A hierarquia, o magistério e a tradição detêm todo o poder? Qual o lugar do cidadão na «cidade de Deus»? Sendo assim começamos a vislumbrar duas consciências que se podem confrontar na mente de

um católico. Consciência religiosa e consciência cidadã. Ora na época do Nacionalismo Católico a consciência de cidadania ainda estava a construir-se lentamente e ainda não tinha atingido a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 na sequência de uma das maiores carnificinas da História Universal.

A consciência supõe um fazer e/ou um saber que se sabe, supõe uma reflexão atenta e problematizadora. Começa pela percepção, que é sempre de algo percebido por um quadro de referências, e termina, à maneira de Bernard Lonergan (1904-1984), na autoconsciência racional. Portanto, a consciência irá do sensível ao si mesmo. A par da vontade, livre-arbítrio, intenção, motivo, deliberação e execução, a Filosofia da Acção consagra uma importância decisiva à categoria da consciência como compreensão de si enquanto sujeito da acção.

Partindo-se do texto de Hegel de 1807 que se encontra no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*<sup>9</sup>, relativo à relação dialéctica entre as consciências do senhor e do escravo, deparamo-nos desde a primeira linha com a diferença entre estas duas consciências que, num primeiro momento, se relacionam entre si sem se reconhecerem uma à outra. Precisam uma da outra, mas falta percorrer um longo caminho para se reconhecerem uma à outra como consciências libertas e autónomas. E este caminho é reflexivo e interior se bem que Hegel não o afirme sem luta, sem beligerância emancipadora. Teria sido necessária a Segunda Guerra Mundial para se chegar à Declaração Universal dos Direitos Humanos?

Seria o tempo do Nacionalismo Católico um tempo de construção da cidadania e da consciência de si como sujeito autónomo e livre? Que tipo de consciência dominava nesse tempo? Consciência submissa e servil? Os católicos e em especial os clérigos com seus votos de obediência, com os seus dogmas e «verdades da fé» e a sua «vida consagrada» que tipo de consciência cidadã possuiriam? Consciência submissa e baseada na heteronomia? Submissa em relação a quê / quem? Submissa em relação a uma hierarquia guiada pelo conservadorismo legitimista? Que leitura faríamos hoje do bispo do Porto D. António Ferreira Gomes se ele não assumisse uma consciência insubmissa? Se a consciência começa sempre pela percepção, a todo o cidadão é requerida uma atenção especial ao seu tempo, à sua realidade histórica para depois afirmar a sua consciência intelectual e racional e a sua auto-consciência. Uma consciência desfasada do seu tempo gera a má consciência ou uma consciência dominada pelo ressentimento.

No tempo do Nacionalismo Católico teria dominado a má consciência dos católicos ou um certo sentido de sobrevivência ou indiferentismo religioso porque espartilhados entre o seu tempo e uma igreja conservadora e tradicionalista? Coabitaram as duas posturas? Estamos num tempo de construção da consciência autónoma, liberta e afirmadora dos Direitos Humanos.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel – *La Phénoménologie de l'Esprit*. Tome I. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier – Éditions Montaigne, p. 155 e ss.

## Reconhecimento

Para a análise da categoria Reconhecimento, tal como fizemos para a análise da categoria Consciência, também poderemos partir do texto de Hegel sobre a relação dialéctica entre o senhor e o escravo. Esta categoria de Reconhecimento supõe diferença, pluralidade, aceitação do Outro, tolerância e partilha de um destino diferenciado. Podemos dizer que estamos perante uma categoria modernista e definidora da ideia de cidadania. Sem reconhecimento não há cidadania. Paul Ricoeur<sup>10</sup>, Axel Honneth e Nancy Fraser<sup>11</sup>, entre outros, têm trabalhado longamente esta categoria que hoje todos usamos e que nos ajuda a vislumbrar a humanidade que existe em cada pessoa. Hoje afirmamos o direito que cada um tem à sua identidade (individual, grupal e social) e ao seu próprio percurso como cidadão livre e responsável. Afirmamos o primado da intersubjectividade sobre a subjectividade.

O tempo do Nacionalismo Católico não foi seguramente o tempo do Reconhecimento do Outro. Campos demasiado extremados, demasiadas paixões e tensões, espírito catastrofista a dominar a leitura da realidade em grande mudança, intolerância e fundamentalismo. Ninguém reconhecia ninguém: legitimistas – republicanos, conservadores – revolucionários, católicos – livre-pensadores, tomistas – positivistas.

## Escotose

Seguindo a lição do filósofo jesuíta Bernard Lonergan<sup>12</sup> (1904-1984), escotose significa turvamento ou ocultação. No plano cognitivo indicar-nos-á uma posição reducionista, maniqueísta e parcelar; significará uma auto-limitação do sujeito cognoscente; implicará uma pressão deformadora da inteligência pessoal que causa impedimento da inteligibilidade prática e da deliberação racional. Portanto, haverá escotose quando o sujeito cognoscente se auto-limita, quando a sua consciência se fecha num mundo parcelar. Sair-se-á da escotose sempre que triunfe a lucidez ou a consciência se afirme como autónoma, livre e responsável.

No tempo do Nacionalismo Católico as pressões deformadoras eram as mais diversas e cada sujeito estava rodeado por inúmeros vínculos contraditórios e paradoxais que lhe impunham algum turvamento. Em época tão conturbada parecia não haver serenidade para a deliberação racional e para o bom senso. Época

---

<sup>10</sup> Paul Ricoeur – *Parcours de la Reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2007.

<sup>11</sup> Nancy Fraser and Axel Honneth – *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London – New York: Verso, 2003.

<sup>12</sup> Cf. o cap. VI (Senso Comum e Sujeito) da obra de Bernard Lonergan – *Insight: A Study of Human Understanding*. Toronto: University of Toronto Press.

desmedida com duelos, suicídios, assassinatos, atentados a pessoas e bens, combate político violento e imprensa cruzadística. Como resposta a esta sociedade violenta, surgia um outro turvamento como resposta: o indiferentismo e o conformismo.

Neste tempo muitos estavam fechados às questões religiosas e metafísicas e, seguindo a lei dos três estados de Auguste Comte (1798-1857), afirmavam que a religião pertencia ao estado infantil da humanidade. Por sua vez, muitos católicos e a sua hierarquia não tinham a lucidez suficiente para entenderem o momento histórico de liberalização das sociedades e da existência e a afirmação da modernidade. Os legitimistas, tão enraizados na simbólica monárquico-católica, nunca abandonaram a sua fórmula, o seu mito fundador.

### **Liberdade**

O conceito de liberdade é um dos conceitos ou categorias mais difíceis de definir e um dos que são mais requeridos para caracterizar a modernidade. O conceito de liberdade, para a época moderna, está intimamente relacionado com a construção do cidadão, e está ligado às questões da consciência e do reconhecimento. É um conceito transversal no domínio das filosofias da existência que nos fala de livre-arbítrio ou capacidade de um sujeito afirmar a sua autonomia. Falamos da passagem de súbdito a cidadão. No conceito moderno está implícita mais a acção de um indivíduo racional e responsável que a acção de uma organização ou instituição para cumprir cívica e moralmente determinados fins considerados superiores.

Anteriormente à modernidade, liberdade era entendida como libertação, salvação ou mesmo, numa versão mais platónica e espiritualista, fuga ao sensível e ao terreno. Liberdade como caminho para o Bem e para a Verdade. Concebendo Deus como Absoluto e não o homem, o indivíduo, a sociedade ou o Estado, liberdade seria a capacidade que cada um tinha para descobrir a Verdade e o Bem.

No período do Nacionalismo Católico a questão do livre-arbítrio e da afirmação do cidadão consciente e responsável ainda estavam num tempo de gestação e por isso se falava mais da liberdade aplicada a organizações, a agremiações e a partidos. A Igreja Católica reclamava a liberdade enquanto livre culto e livre gestão das crenças dos fiéis que, sem tutelas do Estado, queriam viver a sua crença e para tal depositavam na Igreja a administração das suas crenças. Liberdade religiosa como liberdade de culto, como capacidade de um qualquer crente se dirigir sem impedimentos para Deus no seio de uma igreja. Portanto, havia aqui um duplo entendimento de liberdade: reportado ao indivíduo e reportado à Igreja enquanto comunidade de crentes. Não entenderia a igreja o regalismo como uma forma de limitar a sua acção?

Uma das questões mais combatidas pela igreja foi a absolutização do indivíduo e o livre-arbítrio como expressões do «modernismo». A igreja afirmava um sentido de pertença do baptizado a um credo que não tinha a liberdade de anatematizar.

### Eticidade

Torna-se inadiável a necessidade de uma reflexão ética para o nosso tempo a partir das problemáticas da História Contemporânea, seja a partir da análise dos fascismos e ditaduras no mundo católico, seja sobre as crises e conflitos por que tenham passado as sociedades católicas nos últimos dois séculos. Que valores, que princípios e que indignação moral para os tempos conturbados que temos vivido? Que *ethos* social e político no tempo do Nacionalismo Católico (1901-1910)? Que reflexão ética e que princípios fundamentais seguiram os católicos e a sua igreja no período final da Monarquia Constitucional? Seria essa reflexão e essa defesa de princípios secundarizados em face do pragmatismo e oportunismo políticos? O *ethos* estaria exclusivamente enclausurado pelo religioso?

Não afirmamos valores e princípios apenas ligados ao cidadão que estava ainda em lento processo de construção, mas princípios e valores de uma igreja guiada pelo Bem e pela Verdade. Que papel moralizador, testemunhal e tranquilizador desempenharam os católicos e a sua igreja? Contribuíram para a moralização da sociedade e do poder? Viabilizaram a ideia de dignidade e de «vontade de justiça» no dizer de José Luís Aranguren<sup>13</sup>?

Afirmamos a dimensão ética, estética e espiritual do mundo católico e não apenas uma dimensão social, política, económica e jurídica. Sem estas dimensões o mundo católico reduzir-se-ia à representação e aos processos sociais. No período que temos vindo a analisar, parece-nos que a dimensão política se sobrepôs à ética, à estética e ao espiritual. Por outro lado, outros grupos, organizações e agremiações disputavam aos católicos e à sua igreja valores e princípios éticos. Liberais, republicanos, modernistas, maçons e livre-pensadores consideravam-se superiores moralmente, por entenderem que os católicos eram adeptos das principais injustiças praticadas no antigo regime. Diziam defender as ideias de progresso, modernização, justiça social, liberdade, partilha do poder e desenvolvimento da cidadania contra uma lógica conservadora de privilégios e de benesses. Estes novos movimentos e organizações cresciam e afirmavam-se por se considerarem o lugar, por vezes exclusivo, do *ethos* social e político.

---

<sup>13</sup> Cf. José Luis L. Aranguren – *Ética*. Madrid: Selecta de Revista de Occidente, 1972.

## Ressentimento

A sociedade portuguesa vivia em permanente instabilidade no tempo do Nacionalismo Católico. Conflitos, diferendos, ataques e acusações eram de tal forma frequentes e de tão elevado nível que julgamos estar perante um quadro de ressentimento generalizado. No parlamento, na imprensa e nos discursos a virulência no debate e na discussão reflectia a violência das ruas, dos golpes políticos, das manobras delatórias e das acusações de todo o tipo. No mundo católico também encontramos diferendos, acusações e uma incontinência verbal dignos de registo. Vivia-se um tempo de grandes paixões e de inúmeros sentimentos ofendidos.

O ressentimento resulta de uma ofensa ou injustiça recebidas e não reparadas. É um sentimento de mágoa que leva alguém a sentir-se vítima. «Complexo de ódio ou de rancor provocado por um impulso de vingança longamente contrariado e diferido ou, mais precisamente, sentimento de animosidade alimentado pela consciência viva de uma ofensa que se quer vingar.»<sup>14</sup> Neste sentido, o ressentimento implica rancor incubado e recalcamento prolongado que levam ao auto-envenenamento. Para uma amplitude de significação atente-se na projecção que Nietzsche lhe concedeu ao analisar o cristianismo como corrupção.

Num espírito cruzadístico como foi frequente no mundo católico e conservador, encontramos muitas vezes expressões, actos e atitudes que indicam ressentimento, complexo de inferioridade e escotose. A linguagem do martírio, da renúncia, do combate aos inimigos da fé e do sofrimento poderão significar constantemente ressentimento. Como se comportaram os legitimistas e miguelistas perante os rumos do país e do Nacionalismo Católico? Que dizer da linguagem utilizada na imprensa da época, concretamente no jornal republicano *O Mundo* e no jornal católico *O Petardo* do padre Benevenuto de Sousa?

Que espiritualidade, que religiosidade, que eticidade e que mensagem amorosa será possível a alguém tomado pelo ressentimento? Seria possível uma União Católica com o ressentimento a dominar as mentes? Só pela concórdia, bondade, espírito livre e franco, pelo espírito estético e amoroso é que tal seria possível. O espírito beligerante e ressentido não provoca a união nem é condição adequada para a constituição de uma agremiação ou associação.

## 4. Conclusão

Em face de tantas questões colocadas, o Nacionalismo Católico (1901-1910) foi apenas um pretexto; não foi objectivo analisá-lo mais uma vez, mas fazer algumas reflexões que consideramos pertinentes. Quanto às categorias assinaladas

---

<sup>14</sup> Cf. AA.VV. – *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. 4. Lisboa: Editorial Verbo, 1992.

também não foi objectivo esgotar as suas significações, apenas enunciá-las para um exercício de questionamento histórico. Aliás, de todas estas convergências e divergências resulta um tempo especial de reflexão, de debate, de aprendizagem e de crescimento. Período sensível na viragem para uma nova dimensão do religioso, da espiritualidade, da sensibilidade religiosa e do sentido da existência. Se uma crença e uma igreja se enraizarem na cultura, na história, numa postura espiritual e ética e se se alicerçarem na bondade, no amor e no belo, nunca correrão perigo de se extinguirem pois não se reduzem a um mero adorno ou a uma simples representação social.

Julgamos que o Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa está a fazer um rigoroso trabalho de refundação dos estudos de História Religiosa e por isso esta reflexão em torno do Nacionalismo Católico apenas pretende ser um pequeno contributo. A uma história cruzadística e mistificadora contrapõe-se uma história de parâmetros académicos insuspeitos. E este caminho deverá prosseguir ampliando-se e aprofundando-se os estudos.

A História reconstrói-se permanentemente segundo a nossa miragem e as nossas efabulações. Cada um de nós revisita o passado como quem retorna à infância ou às origens e fá-lo sempre de modo diferente, sempre procurando uma narrativa que faça sentido e que seja enaltecadora. Não existe uma verdade histórica mas uma pluralidade de sentidos e narrativas. Dizemos com Teixeira de Pascoais: «O futuro é o passado que amanece.»<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Teixeira de Pascoais – *Senhora do Monte. Verbo Escuro*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1999, p. 83.



---

## ORGANIZAÇÃO DO CENTRO CATÓLICO PORTUGUÊS E SOCIABILIDADES RELIGIOSAS DOS CENTRISTAS

JOÃO MIGUEL ALMEIDA

A análise das ligações entre o Centro Católico Português (1917-1940) e associações católicas de cariz cívico e piedoso permite-nos compreender o ambiente social e religioso em que se desenvolveu a política religiosa e nacionalista centrista. O Centro Católico Português (CCP) é uma expressão política do associativismo católico que, desde o final do século XIX, está consciente da necessidade de encontrar uma resposta organizada ao que Leão XIII designa de «coisas novas» na sua encíclica de 1891, resposta que se torna mais urgente face à questão religiosa reformulada no contexto da I República. A lei de Separação do Estado das Igrejas de Abril de 1911 e as restrições que ela implica para a actuação da Igreja Católica, a mobilização de sectores anti-clericais e a tomada de posição de republicanos no sentido de rever a Lei de Separação para evitar o afrontamento com a Igreja Católica favorecem a união dos católicos numa organização que defenda os direitos e interesses da Igreja no terreno político. Não é claro para todos os católicos se as reivindicações da Igreja Católica se devem fazer no quadro do regime republicano ou lutando pela restauração monárquica, nem se o CCP pode ou deve monopolizar a expressão política dos católicos. Não nos vamos ocupar das querelas entre monárquicos católicos e católicos que secundarizam a questão do regime e apelam à abstenção de posições políticas dos católicos contra o regime republicano para darem prioridade à defesa da causa católica no CCP. Procuraremos antes esclarecer outras questões: como é que o Centro Católico Português se organiza? Como é que o Centro Católico se articula com as associações católicas? Esta última pergunta permite-nos ir além da análise das ideias centristas e compreender melhor o contexto em que são produzidos discursos, propostas soluções jurídicas e tomadas posições acerca da questão religiosa e das chamadas «questões nacionais» pelo CCP. Para responder-lhes recorreremos ao arquivo do Professor António Lino Neto, o qual permite identificar as suas ligações a várias associações católicas, quer como membro, quer como colaborador na qualidade de advogado, consultor jurídico ou conselheiro informal.

O Centro Católico Português é formado em Agosto de 1917 e reestruturado em 1919, concretizando uma ideia de intervenção política dos católicos com uma História recente que não era ignorada por alguns dos protagonistas, embora as lições a retirar dessa experiência fossem controversas. Em 1882, o jornal *Progresso Católico*, dirigido pelo padre Sena Freitas, um influente publicista católico, adoptou como subtítulo «Órgão da União Católica em Portugal». O padre Sena Freitas queria unir católicos legitimistas, constitucionais e republicanos. Nesse mesmo ano é ainda criada a União Católica Portuguesa, que em 1884 concorre a eleições não elegendo nenhum deputado.

A doutrina do *Ralliement* formulada por Leão XIII na encíclica *Au Millieu des sollicitudes*, em 1892, anima uma nova tentativa de expressão política do catolicismo com a criação do Centro Católico Parlamentar dirigido por Barros Gomes, Casal-Ribeiro e o Marquês de Pombal, contando com a colaboração activa do bispo-conde de Coimbra, Bastos Pina, e de Quirino de Jesus, e com o apoio do episcopado<sup>1</sup>. Nas intenções declaradas do Centro Católico Parlamentar encontramos uma formulação dos seus objectivos que será retomada pelo Centro Católico Português: os seus activistas não se organizavam e mobilizavam para tomar o poder, mas para influenciá-lo num sentido favorável ao catolicismo.

No final da monarquia constitucional outras organizações se propõem unir os católicos no terreno político: Centro Nacional, em 1901, e Partido Nacionalista, em 1903<sup>2</sup>. O Partido Nacionalista não sobreviverá ao advento da República, terminando em 1911. Os termos em que a questão religiosa é colocada no regime republicano levarão os bispos a interpelar os católicos no sentido de intervir no espaço público em defesa da Igreja e de os leigos considerarem as formas possíveis dessa intervenção. A 10 de Julho de 1913 o episcopado nacional divulga uma carta dirigida aos católicos portugueses, conhecida como o «apelo de Santarém», em que os incentiva a unir-se na defesa da Igreja Católica e a organizar a acção católica em Portugal. O apelo não tem um efeito imediato. Em 13 de Junho de 1915 dois parlamentares são eleitos pela «União Católica»: o deputado padre António Augusto de Castro Meireles e o senador padre António José da Silva Gonçalves. A «União Católica», expressão formulada no «apelo de Santarém», não chega a organizar-se a nível nacional, embora justifique iniciativas e a realização de congressos a nível diocesano. Em 22 de Janeiro de 1917 é renovado o apelo dos bispos de 1913, dando origem à formação do Centro Católico Português. Logo nas eleições suplementares de 15 de Junho de 1917, Diogo Pacheco de Amorim, um jovem dirigente do Centro Académico da Democracia Cristã (CADC), candidata-se por Braga em

<sup>1</sup> Cf. Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, p. 417-421.

<sup>2</sup> Cf. Vítor Neto – *O Estado...*, p. 421-440; Amaro Carvalho da Silva – *O Partido Nacionalista no Contexto do Nacionalismo Católico (1901-1910). Subsídios para a História Contemporânea Portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

representação dos católicos e obtém um segundo lugar, ficando aquém do primeiro por poucos votos. A 8 de Agosto de 1917, o Centro Católico Português é fundado como ramo político da União Católica naquele que será o primeiro congresso do Centro e no qual serão aprovados o seu programa, as bases da sua organização e eleita uma direcção.

O Centro é dirigido por uma comissão central constituída por três representantes de outras tantas regiões do país: pelo Norte, Alberto Pinheiro Torres, a residir no Porto; pelo Sul, Fernando de Sousa, conhecido por Nemo, a viver em Lisboa, ambos monárquicos e com ligações ao extinto Partido Nacionalista; pelo Centro, Diogo Pacheco de Amorim, residente em Coimbra. Dirigido por leigos, o Centro submete-se às directrizes dos bispos, os quais caucionam e apoiam o CCP.

A «República Nova» de Sidónio Pais permite o reatamento das relações diplomáticas entre o Estado português e a Santa Sé e a afirmação do Centro Católico Português. Nas eleições de 1918 é eleito um senador e quatro deputados centristas, tendo um destes, António Lino Neto exercido as funções de vice-presidente e presidente interino da câmara dos deputados.

### **A reestruturação do Centro Católico Português**

Após o assassinato do «Presidente Rei», alguns centristas envolvem-se nas tentativas de restauração monárquica no Porto e em Monsanto. O Centro Católico Português é alvo de ataques republicanos e, nas eleições seguintes, as primeiras da República pós Grande Guerra, sofre um desaire eleitoral, elegendo apenas um deputado e um senador. O documento que expõe os princípios de reorganização do Centro Católico Português diagnostica a situação do seguinte modo: «Alguns católicos (...), desalentados, retraíram-se da actividade política, declarando que só a ela tornariam, quando as forças católicas estivessem reorganizadas em novas bases e sob a direcção dos Prelados em entendimento colectivo, de modo a não poderem repetir-se manifestações de incoerência como as que se deram durante os movimentos do Porto e de Monsanto»<sup>3</sup>.

É com o objectivo de uma nova mobilização de católicos que secundarizassem a questão do regime face à defesa dos direitos e liberdades da Igreja Católica que o Centro Católico Português é reorganizado, sendo convidado para a sua Presidência António Lino Neto, um deputado do Centro que se mantivera afastado da insurreição monárquica. O respeito expresso pelos poderes constituídos do Estado é um dos princípios fundamentais da reorganização do Centro Católico Português, que gera algumas tensões com católicos monárquicos. Outro princípio base, que significa uma mudança da organização a nível nacional, é a localização da sede do

---

<sup>3</sup> ASV – Nunciatura de Lisboa 1910-1922: Caixa 425: Tit. IX, Pos. 8.<sup>a</sup>, fl. 88.

Centro Católico em Lisboa, na Rua Augusta, escolha justificada com as dificuldades em coordenar acções em horas de crise com uma direcção tricéfala e a capital ser o «centro político do país». Esta centralização geográfica beneficiaria também de um «estreitamento mais directo dos laços de direcção e disciplinada obediência entre o Episcopado e as massas católicas»<sup>4</sup>.

As novas bases do Centro Católico Português são aprovadas em Congresso realizado em Lisboa, a 22 de Dezembro de 1919, dia que coincidia com as festas de inauguração do culto a Nuno Álvares Pereira. No Congresso estão presentes delegados de cada diocese com poderes especiais. Antes da reunião do Congresso há uma sessão preparatória em que os delegados «pediram aos Ex<sup>mos</sup> Prelados a insinuação das pessoas a eleger para a Direcção». A direcção eleita é constituída por António Lino Neto, professor dos Institutos Superiores Técnico e do Comércio de Lisboa e advogado, João da Fonseca Garcia, advogado e antigo dirigente centrista a nível concelhio, e António Pereira Forjaz, professor universitário e liceal e Presidente da Assembleia Geral da Juventude Católica de Lisboa. Os três dirigentes compõem a comissão central de Lisboa, sendo António Lino Neto o Presidente do Centro.

No dia seguinte, 23 de Dezembro, numa nova reunião no patriarcado de Lisboa entre a nova direcção eleita, alguns políticos católicos e os prelados, é esclarecida a posição do Centro Católico Português em relação à vida partidária portuguesa:

- as comissões dirigentes do Centro não aceitariam católicos com filiação em partidos políticos;
- o Centro Católico, por regra, não fazia alianças com partidos políticos, embora pudesse estabelecer acordos locais e regionais se o considerasse conveniente<sup>5</sup>.

Para entender a reorganização do Centro Católico Português, apresentado como um meio «para mais completa realização dos fins da Associação denominada “União Católica”», teremos de ter em conta alguns artigos constituintes das suas bases:

- 1.º «O Centro Católico é uma organização autónoma, destinada a proteger e desenvolver a acção católica (...).
- 2.º O Centro respeita os poderes constituídos do Estado e, para melhor realizar as suas aspirações de progresso moral e económico, abstém-se de quaisquer manifestações ou acção sobre formas de governo.
- 3.º O Centro não se propõe propriamente realizar a conquista de poder político, mas sim promover a cristianização das leis, dos costumes e da vida política nacional; exercer quanto possível uma função de harmonia e de

---

<sup>4</sup> A *União*. N.º 1 (19 de Janeiro de 1920), p. 9.

<sup>5</sup> ASV – Nunciatura de Lisboa 1910-1922: Caixa 425, Tit. IX, Pos. 8.ª, fl. 91.

conciliação entre as diferentes classes e correntes de opinião e contribuir para que na administração pública predominem os cidadãos mais competentes, moral e tecnicamente.

- 4.º O Centro estende-se a todo o país, e dele podem fazer parte todos os católicos no uso dos seus direitos civis, e os respectivos serviços dividir-se-ão por paróquias, concelhos e dioceses. (...)
- 5.º A comissão diocesana tem como atribuições principais:
  - a) Auxiliar a organização das diversas Comissões da Diocese;
  - b) Resolver quaisquer conflitos que possam surgir nos trabalhos das diferentes comissões e nas relações dumas com outras, entendendo-se ainda, se tanto for preciso, com outras comissões diocesanas. (...)
- 9.º O Centro, como é próprio de todas as organizações católicas, acatará as indicações ou instruções da Autoridade Eclesiástica.»<sup>6</sup>

Em Maio de 1920 alguns destes princípios são reiterados numa carta-circular da comissão central dirigida aos presidentes das comissões diocesanas, a qual constitui uma espécie de regulamento interno, que visa esclarecer a aplicação prática das directrizes. Ao jornal *A União* é atribuído um papel fundamental na ligação entre a direcção nacional e as comissões diocesanas. Sendo o jornal oficial do Centro Católico Português, é por ele que se deve aferir a credibilidade das notícias sobre a actividade política dos católicos em Portugal. Os sócios do Centro deverão pagar uma quota mensal, não só para recolha de fundos que serão distribuídos conforme as necessidades pela comissão central, comissões diocesanas, comissões concelhias e paroquiais, mas também para marcar a «constante ligação» de cada sócio ao Centro Católico Português. A cada comissão diocesana compete organizar conferências de propaganda do Centro e obras sociais católicas. Às comissões compete também zelar pelo recenseamento eleitoral dos sócios. Além da secundarização da questão do regime, a relativização da intervenção eleitoral é sublinhada na carta-circular<sup>7</sup>:

«O fim eleitoral não pode nem deve ser descurado; mas é preciso que mostremos que as nossas esperanças não estão tanto aí, mas mais naquelas obras. É que infelizmente, o fim eleitoral tem sido, por costume, quase exclusivo de ambiciosos vulgares; e nós não queremos confundir-nos com eles; queremos realmente, antes de mais nada, a grandeza da IGREJA e da PÁTRIA.»

As comissões diocesanas deviam reunir-se duas vezes por semana e os seus participantes são aconselhados a abrir e a encerrar as reuniões com orações, a exemplo do que acontecia nas Conferências de S. Vicente de Paulo. São recomendadas as seguintes preces, aprovadas pela autoridade eclesiástica:

<sup>6</sup> ASV – Nunciatura de Lisboa 1910-1922: Caixa 425, Tit. IX, Pos. 8.ª, fls. 91-93.

<sup>7</sup> Arquivo Professor António Lino Neto – PT/UCP/CEHR/ALN/E/C/02/04.

### «PARA ANTES DA REUNIÃO

Deus e Senhor. Aqui nos juntamos pela liberdade e exaltação da Igreja e da Pátria. Somos e queremos ser sempre católicos e portugueses. Fazei com que as nossas vontades sejam sujeitas às Vossas leis; assisti-nos com a Vossa graça; animai a nossa alma do espírito de caridade; e dai-nos a luz dos grandes problemas sociais da hora presente. Sêde sempre connosco, Senhor, e protegei a nossa Pátria. Gloria Patri, etc.

### PARA DEPOIS DA REUNIÃO

Pedimo-Vos, Senhor Deus Nosso, deis ao Centro, que a Igreja nos inspirou e a Pátria nos reclama, todas as prosperidades de que carece para o desempenho da sua missão. Cobri de benefícios os seus sócios, as suas famílias e todos os portugueses. Que sintam sempre em tudo como é bom ser Vosso e andar por Vós. Avé-Maria, etc.»

Não conhecemos fontes que permitam aferir até que ponto estas recomendações eram praticadas. Elas indicam-nos algumas características da «visão do mundo» do Centro Católico Português que animava o seu funcionamento interno: a estreita ligação entre o sentimento católico e o patriótico; uma hierarquia legitimada pela autoridade eclesiástica; a vontade de trazer para o Centro a experiência associativa adquirida noutras organizações católicas, neste caso as Conferências de S. Vicente de Paulo; a afirmação da fidelidade ao núcleo dogmático do catolicismo, a Santíssima Trindade, e a uma espiritualidade mariana de tradição secular em Portugal e que ganhara uma nova intensidade e uma expressão pública mais ampla com as aparições de Fátima. O Centro fará seu outro forte veio da mística católica no período entre as duas Grandes Guerras<sup>8</sup> ao ser solenemente consagrado ao Sagrado Coração de Jesus na Basílica da Estrela, por ocasião do Congresso do Patriarcado de Lisboa em Janeiro de 1921.

A carta-circular mostra os diversos meios a que o Centro Católico Português recorria para alcançar o difícil objectivo da coesão interna, da união dos católicos num centro que defendesse os seus interesses comuns: uma organização que reproduzia em parte as estruturas da Igreja Católica, um jornal oficial que indicava as posições que os católicos deviam tomar, rituais religiosos de grande carga emocional, directrizes legitimadas pela hierarquia eclesiástica. Para reforçar esta forma de legitimação, António Lino Neto coloca como condição para aceitar ser Presidente do Centro Católico que o convite para o cargo seja feito directamente pelo cardeal-patriarca<sup>9</sup> e os dirigentes centristas pedem e obtêm uma bênção

---

<sup>8</sup> Cf. *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*. Ed. Jaume Aurell, Pablo Pérez López. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

<sup>9</sup> Carta de António da Silva Gonçalves ao núncio. ASV – Nunziatura Apostolica di Lisboa 1910-1922: Caixa 393, Pos. II, Sez. 1ª, fls. 281-282.

especial do Papa<sup>10</sup>, por ocasião do II Congresso Nacional do CCP. É um gesto que procura encontrar em Pio XI uma referência unificadora no contexto das tensões que vive o meio católico português na República do pós Grande Guerra e que vai ao encontro da tendência pós Vaticano I de afirmação e consolidação do poder dos Papas<sup>11</sup>.

### CCP e catolicismo político europeu

O perfil do Centro Católico Português tem algo de paradoxal: um partido minoritário no parlamento de um país onde os católicos são majoritários e se integram em redes associativas de carácter de acção social ou piedosa. Um Centro que, como António Lino Neto afirma no Congresso do patriarcado de Lisboa, em 1921, pretende ser não só um partido confessional, mas também uma organização político-social, que chega a promover a piedade religiosa. Neste sentido, António Lino Neto distingue claramente o Centro Católico Português do Partido Popular Italiano, o qual é criado em 1919, o mesmo ano em que o Centro é reestruturado. Se o Centro Católico Português é democrata-cristão, é-o no sentido que Leão XIII dera à palavra, de acção social em benefício do povo. É este o sentido consensual entre diversas gerações e sensibilidades políticas do Centro. Se adoptarmos a distinção de Jean Marie-Mayer entre partidos católicos e partidos democratas-cristãos, de acordo com a qual os segundos são inspirados por uma concepção cristã, mas aconfessionais e desvinculados de uma relação com a hierarquia católica, teremos de considerar o CCP um partido católico. Na caracterização como confessional distingue-se não só do Partido Popular Italiano, mas também do Centro alemão, que a partir de 1914 se assume como não-confessional<sup>12</sup>.

Martin Conway, num texto de síntese num volume de estudos sobre o tema, que no entanto não trata do caso português<sup>13</sup>, enuncia três características gerais sobre o catolicismo político neste período: ele operava dentro de fronteiras nacionais; os partidos católicos actuavam através das redes das associações católicas e tinham poucas estruturas organizacionais formais – no caso da Bélgica, Suíça

---

<sup>10</sup> Comunicada por carta de 20 de Junho de 1920 pelo secretário-geral do Vaticano, cardeal Gasparri, ao núncio de Lisboa. ASV – Nunziatura Apostolica di Lisboa: Caixa 425, Tit. IX, Pos. 8.ª, fls. 17-18.

<sup>11</sup> Sobre o papado no período entre o Primeiro e Segundo Concílio Vaticano ver Martin Conway – Introduction. In *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*. Ed. Tom Buchanan, Martin Conway. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 12-22.

<sup>12</sup> Cf. Jean-Marie Mayer – *Des Partis catholiques à la Démocratie chrétienne. XIX-XX siècles*. Paris: Armand Colin, 1980, p. 6-7.

<sup>13</sup> Cf. Martin Conway – Catholic Politics or Christian Democracy? The Evolution of Inter-war Political Catholicism. In *Political Catholicism in Europe 1918-1945*. Vol. 1. Eds.: Wolfran Kaiser e Helmut Wohnout. London e NY: Routledge, 2004, p. 235-251.

e Áustria as suas estruturas de tomadas de decisão eram muito informais; eles adoptavam como um dos princípios fundamentais o da unidade – com excepção da França, onde havia tradições católicas diferenciadas que tornavam o sonho da unidade inalcançável.

O facto do catolicismo político europeu atrair a classe média, populações rurais, e a classe operária gerou tensões no interior desses partidos entre sectores urbanos e sectores rurais, classes médias e classes operárias.

Esta caracterização geral aplica-se apenas parcialmente ao Centro Católico Português: certamente trata-se de um partido que opera dentro de um quadro nacional e com um cunho nacionalista; aproveita as redes das associações católicas, mas a sua intervenção político-social fica aquém do desejado e desenvolve uma acção político-religiosa mantida por relativamente poucos militantes, mas com hierarquias bem definidas e uma estrutura de tomada de decisão formal; e, sem dúvida, tem como intenção afirmar a unidade dos católicos na defesa dos seus interesses. O obstáculo a esta unidade não vem, no entanto de uma clivagem entre sectores urbanos ou rurais, ou entre a classe média e a classe operária. O Presidente do Centro Católico Português tem uma sociabilidade mais urbana do que a de Salazar ou de muitos outros dos militantes do Centro – originário de Mação e formado em Coimbra, há mais de uma década que exerce advocacia e é professor catedrático na capital<sup>14</sup>. O seu enraizamento na vida académica e profissional em Lisboa não o impede de manter como uma das linhas orientadoras do seu pensamento, em matéria de economia política, o desenvolvimento agrário e a vida da população rural<sup>15</sup>. A classe operária católica não tem uma voz própria na vida do Centro e quando surge nos discursos centristas é como tema específico ou parte integrante da questão social. O principal obstáculo à unidade dos católicos no Centro reside no exacerbamento das diferenças entre católicos quanto à atitude a adoptar face ao regime republicano.

Uma outra caracterização de Conway, também não se aplica totalmente a Portugal: nos anos 20 e 30 do séc. XX os partidos católicos, segundo este autor, teriam atingido três objectivos: tornaram-se grandes forças eleitorais e movimentos de massas; mostraram a vitalidade do catolicismo como doutrina política, apesar desta variar entre posições autoritárias e democráticas; e permitiram uma ampla participação dos católicos no processo político. O primeiro destes objectivos não foi atingido em Portugal: o Centro Católico Português nunca foi um partido de massas, nem o poderia ser com o sistema eleitoral vigente na I República. É também, como os outros partidos da República após a Grande Guerra, um partido de

---

<sup>14</sup> Cf. João Miguel Almeida – António Lino Neto (1873-1961): Perfil de um parlamentar católico. In *António Lino Neto, Intervenções Parlamentares (1918-1926)*. Org. Centro de Estudos de História Religiosa. Lisboa: Texto, 2009, p. 17-58.

<sup>15</sup> Cf. António Lino Neto – *A Questão Agrária*. Porto: Typ. da Emp. Litteraria e Typographica, 1908.



elites<sup>16</sup>. Neste caso um partido de elites que visa dinamizar as massas católicas no contexto de um sistema eleitoral restrito, isto é, num contexto em que a pretendida cristianização das massas não se traduz imediatamente em votos.

Os outros dois objectivos foram atingidos numa amplitude inesperada e muito superior à de outros países europeus. Manuel Braga da Cruz mostrou no seu estudo *As Origens da Democracia-Cristã e o Salazarismo*<sup>17</sup>, que o Centro Católico Português foi uma das fontes ideológicas e de recrutamento de quadros do Estado Novo.

Tom Gallagher, observou, em jeito de balanço sobre o catolicismo político praticado pelo Centro Católico em Portugal durante a I República: «The verdict of future historians may yet be that fate was more cruel to the Portuguese Church during the deceptively secure Salazar era than in the more challenging times of secular republic when the entry of Catholic laymen into politics opened up a route followed by Catholics in other European countries but one which had reached a dead end in Portugal before the era of Christian democracy in Europe had properly got under way»<sup>18</sup>.

### O Centro e as associações católicas

Para responder aos desafios da I República, o CCP procurou ser não apenas um ramo da acção católica, a par de outros, mas um meio de dinamização do associativismo católico, um catalisador de iniciativas dispersas. A circular enviada pela comissão diocesana do Centro Católico de Lisboa às respectivas comissões paroquiais documenta esta intenção. Os centristas das comissões paroquiais deviam participar nas associações de piedade de cada freguesia, nomeadamente Conferências de S. Vicente de Paulo, Irmandades, Confrarias, etc. A mesma atitude deviam adoptar em relação às «associações de carácter económico» como sindicatos, cooperativas, mutualidades, etc, sendo que o ideal era que a mesma associação reunisse o fim de piedade e de auxílio económico, como acontecia nas irmandades e confrarias. A comissão diocesana punha também à disposição de cada comissão paroquial um núcleo de conferencistas capazes de fazer propaganda ao Centro Católico Português<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. *Elites e Poder. A crise do Sistema Liberal em Portugal e Espanha (1918-1931)*. *Elites y Poder. La Crisis del Sistema Liberal en Portugal y España (1918-1931)*. Ed. Manuel Baião. Lisboa: Edições Colibri e CIDEHUS-EU, 2004.

<sup>17</sup> Cf. Manuel Braga da Cruz – *As Origens da Democracia Cristã e do Salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

<sup>18</sup> Tom Gallagher – Portugal. *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*. Ed: Tom Buchanan, Martin Conway. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 155.

<sup>19</sup> *A União*. N.º 23 (3 de Julho de 1920), p. 1-2.

Como é que a filiação no Centro Católico Português se articulava com a participação em associações católicas? O caso do Presidente do Centro Católico, António Lino Neto, contribui para nos ajudar a responder a esta questão. Eis uma lista de associações católicas das quais é membro ou com as quais colabora na qualidade profissional de advogado ou dirigente católico<sup>20</sup> até 1934, ou seja, até deixar o Centro:

1) Associações católicas das quais é membro:

- Presidente do Conselho Central de Lisboa da Sociedade de S. Vicente de Paulo (Julho de 1916-1937). Em 1937 passa a Presidente honorário.
- Presidente da direcção da Associação da Casa de Santo António, associação de carácter «católico, político, científico, literário e beneficente».
- Sócio correspondente da Associação Católica do Porto (é proclamado sócio correspondente numa sessão e a decisão é-lhe comunicada por carta a 22 de Janeiro de 1918).
- Sócio auxiliar (Agosto de 1920) e honorário (Dezembro de 1920) da Juventude Católica de Lisboa.
- Irmandade do Santíssimo Sacramento da freguesia de S. José (1920).
- Irmandade do Santíssimo Sacramento de Santa Engrácia (1925).
- Inscrição na Confraria do Rosário da freguesia da Sé, em Portalegre (13/11/1929).
- Membro da Associação de Advogados Católicos (1933).
- Sócio da Associação dos Jurisconsultos Católico Portugueses (1934).
- Acção Católica Portuguesa.

2) Colaboração profissional com associações católicas:

- Parecer jurídico sobre a formação da Junta Nacional Portuguesa, como ramo português da Associação Católica Internacional para Obras de Protecção às Raparigas (1912).
- Advogado (1919) da Associação da Casa de Santo António, associação de carácter «católico, político, científico, literário e beneficente». Reclamação contra a comissão administrativa do município de Lisboa.
- Conferencista na Liga de Acção Social Cristã sobre «Os sindicatos católicos em Portugal», a 20 de Março de 1920.
- Apoio jurídico e intervenção política em favor da aprovação dos estatutos do Corpo de Scouts católicos Portugueses (1923-1925) e do seu cumprimento. Por causa dos seus serviços é nomeado para o cargo honorífico de «Cavaleiro do Santo Condestável» pela Junta Central do Corpo Nacional de Escutas.

---

<sup>20</sup> A lista foi elaborada fundamentalmente a partir da consulta do Arquivo Professor António Lino Neto, depositado no Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

- Conferencista em sessão solene da Juventude Católica do Porto (1925) sobre «A função social das Juventudes».
- Conferencista no Centro Académico da Democracia Cristã (CADC) em Março de 1910 e 1927.

Esta lista não se pode considerar exaustiva e mesmo no Arquivo consultado há referência a outras associações de carácter não exclusivamente católico, como a Associação Protectora dos Pobres de Portalegre (1907) e a Associação de Socorros Mútuos (1917).

As ligações de António Lino Neto a diversas associações católicas são mais um contributo para o perfil do Presidente do Centro Católico Português, um homem com um trajecto singular face à construção da memória da I República e à evolução do movimento social católico no Estado Novo, que implicou a desactivação e extinção da organização político-cívica que liderou, o Centro Católico Português. Mas um homem cuja intensa sociabilidade religiosa nos revela como um crente e cidadão representativo do catolicismo do tempo em que viveu e foi uma figura pública.

O modo como o Centro Católico Português procurou dinamizar as associações católicas mostra que a sua postura na vida pública não era puramente defensiva em relação aos direitos e interesses da Igreja Católica durante a I República, mas que se propunha, em coerência com os seus estatutos, «promover a cristianização das leis, dos costumes». A atitude que será consagrada na Acção Católica Portuguesa, de ser «o fermento na massa» já se encontra no Centro Católico Português. Assim como a valorização da hierarquia e a demarcação da política partidária, encarada como fracturante da necessária unidade dos católicos. A especificidade do Centro Católico Português é que não se abstinha de mobilizar os católicos para fazer um certo tipo de política, a política da Igreja Católica.



---

## LOS CATÓLICOS, LA POLÍTICA Y LOS PARTIDOS EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

JOSÉ RAMÓN RODRÍGUEZ LAGO

### 1. Construcción del Estado-nacional y catolicismo en la España contemporánea

La construcción del Estado nacional en la España contemporánea engloba varias claves directamente relacionadas con el papel del catolicismo en ese proyecto, o proyectos de nacionalización. El análisis de los principios legales básicos de las distintos períodos de construcción de ese Estado nacional reflejan el peso muy notable de la identificación jurídica del catolicismo como religión de los españoles<sup>1</sup>. Bien sea en un modelo confesional excluyente, o en un modelo confesional, algo más tolerante. Un simple acercamiento a los artículos de los diferentes textos constitucionales que aluden a esta cuestión presenta pistas destacadas.

<b>Constitución 1812</b> (5 años en vigor)	Artículo 12. « <i>La religión de la Nación española es y será perpetuamente la Católica, Apostólica y Romana, única verdadera</i> ».
<b>Constitución 1837</b> (8 años en vigor)	Artículo 11. « <i>La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles</i> ».
<b>Constitución 1845</b> (24 años en vigor)	Artículo 11. « <i>La religión de la Nación española es la Católica, Apostólica, Romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus Ministros</i> ».
<b>Constitución 1869</b> (4 años en vigor)	Artículo 21. « <i>La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior</i> ».

---

<sup>1</sup> Cf. *Religión y política en la España contemporánea*. Ed. Carolyn P. Boyd. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007; *Secularización y laicismo en la España contemporánea*. Ed. M. Suárez Cortina. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001; y J. M<sup>a</sup> Laboa Gallego – *Iglesia y religión en las Constituciones españolas*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1981.

<b>Constitución 1876</b> (55 años en vigor)	Artículo 11. <i>«La Religión Católica, Apostólica y Romana es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molesto en territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado».</i>
<b>Constitución 1931</b> (5 años en vigor)	Artículo 3. <i>«El Estado español no tiene religión oficial».</i>
<b>Constitución 1978</b> (31 años...)	Artículo 16. Apartado 3: <i>«Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia española y demás confesiones».</i>

Hasta llegar a 1978, en toda la Edad contemporánea los principios de los diversos textos constitucionales sólo admitieron la posibilidad de que existiesen españoles no católicos, durante un período de nueve años<sup>2</sup>. La tradición confesional del Estado español contemporáneo se acrecienta además si tenemos en cuenta, que esta tendencia se radicalizaría durante los regímenes no constitucionales. Si el reinado de Fernando VII (1814-1833) expresaba el confesionalismo tradicionalmente excluyente de la monarquía católica española, la dictadura militar del General Franco (1936-1976) mantendría ese principio como una de sus señas características<sup>3</sup>.

Además, las excepciones históricas a esta tradición confesional se verían rápidamente interrumpidas, como sucedió con el sexenio revolucionario (1868-1874), primera experiencia democrática del Estado español. Más tarde, en la Europa de entreguerras, la proclamación de la II República española y la acción política de sus líderes optarían por la quiebra del modelo tradicional, impulsando un proyecto de construcción de un régimen laico que no sólo pretendía la separación definitiva de Estado e Iglesia, sino también, la disminución del preponderante papel que esta seguía ocupando en la sociedad española<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> La primera manifestación explícita de ateísmo en el ámbito parlamentario español se produjo en 1869 con el discurso público del diputado catalán Suñer Capdevila que generó un gran escándalo en la España de la época.

<sup>3</sup> «La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento de la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional que inspira su legislación». Ley de Principios Fundamentales del Movimiento Nacional, 1958.

<sup>4</sup> Cf. M. Álvarez Tardío – *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002; *Los orígenes culturales de la II República*. Ed. J. L. García Delgado. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A., 1993; Vicente Carcel Ortí – *La persecución religiosa en España durante la II república, 1931-1939*. Madrid: Ediciones Rialp S.A., 1990.

La Constitución de 1978 introdujo por último, el principio de libertad religiosa y de Estado aconfesional, tras las constituciones del Concilio Vaticano II que así lo aprobaban, pero mantuvo una relación distinguida de acuerdos de cooperación entre el Estado y la Iglesia católica que todavía hoy se mantiene<sup>5</sup>.

En relación con los principios constitucionales previos, la legislación española desarrolló así espacios de intervención privilegiada para la Iglesia católica: la hegemonía en las instituciones educativas (promoción, censura e inspección)<sup>6</sup>, y benéficas (hospitales y centros caritativos); la presencia del clero en las más altas instituciones del Estado (altos cargos eclesiásticos en las Cortes y el Consejo de Estado); su participación en la formación del ejército nacional (capellanes y Arzobispo castrense).

En la primera mitad del siglo XIX, el Estado liberal pretendió convertir al clero parroquial en funcionario subsidiario, por el que gestionar con mayor eficacia recursos e información en el mundo rural, como intermediarios entre la comunidad y las autoridades estatales (campañas de alfabetización y sanitarias; control migratorio; pero también, control electoral y formación en los principios políticos de la nación...)<sup>7</sup>. Sin embargo, la deficiente financiación pública aportada por el Estado para cubrir las necesidades de este clero rural, y la resistencia del Papado, cada vez más influyente, y los Obispos de cada diócesis, contrarios a ver convertidos su clero en funcionarios de una Iglesia nacional, provocarían que los logros alcanzados por el Estado en este sentido se vieses muy limitados.

A medida que nos acercamos a las últimas décadas del siglo XIX, el hegemónico proyecto de nacionalización española entra en conflicto con otros proyectos nacionalizadores emergentes dentro del Estado. En Cataluña, y el País Vasco, especialmente, pero también en Galicia u otros territorios como Andalucía y Valencia nacen proyectos de nacionalización periférica, que adquieren cierto protagonismo tras la crisis de la conciencia nacional española provocada por el denominado desastre del 98, la pérdida de las colonias ultramarinas de Cuba, Puerto Rico y Filipinas. Desde esa fecha hasta hoy, estarán en juego distintos

---

<sup>5</sup> Cf. Juan J. Tamayo – *Adios a la cristiandad. La Iglesia católica española en la democracia*. Barcelona: Ediciones B. 2003; V. Carcel Ortí – *La Iglesia y la transición española*. Valencia: C.B. Comercial Editora de Publicaciones, 2003.

<sup>6</sup> Cf. *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*. Vol.2: *Edad Contemporánea*. Dir. B. Bartolomé Martínez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997; M. Ostolaza Esnal – *Entre religión y modernidad. Los colegios de las Congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana en la restauración (1876-1931)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2000; A. Yetano – *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración (1900-1920)*. Barcelona: Editorial Antrophos, 1988; T. García Regidor – *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España (1902-1914)*. Madrid: Fundación Santa María, 1985.

<sup>7</sup> Como ejemplo paradigmático de esta función nacionalizadora del clero tenemos, entre muchas otras, las medidas adoptadas por el Real Decreto del 24 de abril de 1820, obligando a todos los párrocos a dedicar un tiempo de la Misa dominical a explicar los artículos de la Constitución, que debían ser estudiados además en todos los Seminarios, Conventos y Escuelas de titularidad eclesiástica.

proyectos de nacionalización, y en todos ellos, sobre todo en sus inicios, el papel que le corresponde a la religión católica, ocupará un lugar destacado. Los padres fundadores y los líderes del primer nacionalismo catalán (Prat de la Riba y Cambó), vasco (Sabino Arana y Aguirre), y gallego (Alfredo Brañas y Vicente Risco) se caracterizarán entre otras cuestiones por el peso determinante del catolicismo en sus propuestas.

## 2. Iglesia católica y política en la España contemporánea

La idiosincrasia del catolicismo, que considera la participación del individuo en la historia como un camino de salvación iluminado a través de la mediación del clero, provoca que la institución eclesial se defina como madre responsable de guiar a sus fieles en el acontecer diario, y no pueda entenderse al margen de la cuestión política. Las peculiares relaciones históricas mantenidas tradicionalmente en España entre la Iglesia y la monarquía del antiguo régimen, con el patronato regio instalado desde finales del siglo XV, incrementan además el peso de las orientaciones eclesiales en la política española contemporánea.

Tras apuntar el papel esencial del catolicismo y sus principios en la legislación y en las instituciones políticas del Estado español, resulta paradójico observar a su vez, como esa realidad legal no impidió que, por lo general, predominasen los conflictos entre la institución eclesial, y ese Estado en el que sus ciudadanos, sus instituciones y sus cuadros políticos se definían jurídicamente como católicos.

Esta equívoca contradicción está directamente relacionada con la cuestión clave de la interpretación y legitimación del concepto de catolicismo. Presenciamos así una lucha por la definición del concepto de «lo católico» en la que participan diferentes exégesis, desde las más tradicionales, hasta las más liberales, o incluso, posteriormente, las de influencia socialista. Líderes intelectuales, partidos políticos y gobiernos compiten así por legitimar un concepto de catolicismo más acorde con sus intereses. Por encima de todos ellos, el Estado y la institución eclesial, como ya ocurriese durante el regalismo ilustrado del siglo XVIII, pugnan también por patentar una visión determinada del concepto. Por lo tanto es necesario, si queremos evitar confusiones y graves errores epistemológicos distinguir entre las distintas corrientes que se aprecian dentro del catolicismo contemporáneo español, un conjunto muy diverso de ideas y propuestas, en ocasiones contradictorias y enfrentadas políticamente. Ni siquiera, entre las instituciones eclesiales oficiales podemos referirnos a una supuesta unidad de la visión católica, algo que, como veremos, incide directamente en sus dificultades para establecer una propuesta política unitaria y firme. Al menos, debemos estar atentos a tres frentes que tienen una importancia singular en el juego político.



### 2.1. El papel político del Papado: Nuncios, Embajadores y Concordatos

El primero de esos frentes se corresponde con la intervención más o menos directa de la Santa Sede en la política española a través de las acciones de los Nuncios y de poderosas instituciones como el Tribunal de La Rota, encargado de resolver las sentencias de nulidad matrimonial, asentadas en Madrid, cerca de la Corte y de las diversas jefaturas políticas. El Estado español procuró establecer unas privilegiadas relaciones con la Santa Sede nombrando embajadores que cuidasen las relaciones con el órgano central de una institución con creciente influencia internacional. En general, puede afirmarse que a un primer período de enfrentamiento nítido con el liberalismo y el sistema parlamentario, que se reflejó explícitamente a través del apoyo de la Iglesia al carlismo, seguirá paulatinamente un intento de reanudación de relaciones con un Estado liberal que parece inevitablemente asentado a mediados del siglo XIX, y con el que se considera un mal menor restablecer alianzas con el fin de recuperar la influencia eclesial perdida en la primera mitad del siglo. En España, esta recuperación de posiciones eclesiales pareció iniciarse con el Concordato de 1851, pero tuvo una nueva ruptura con el reinicio del carlismo en 1864 y las consecuencias de la gloriosa revolución de 1868, caracterizada por el avance de planteamientos laicistas y la expansión del anticlericalismo.

La influencia del poder Papal no se vio mermada en la Edad contemporánea, más bien todo lo contrario, las relaciones de la curia papal y sus delegados con los gobiernos de los distintos Estados fueron cada vez más destacadas<sup>8</sup>. Un buen síntoma de todo ello es el número de Concordatos firmados con diversos Estados. En el caso español, la Santa Sede se resistiría a firmar unos acuerdos que garantizaran simplemente lo que por costumbre ya tenía asegurado. Los Concordatos de 1851 y de 1953 pusieron bases firmes al peso eclesial en la sociedad española, pero fueron ante todo un arma publicitaria inestimable para los gobiernos que los alcanzaron, tras arduas negociaciones. Sin ir más lejos, los actuales acuerdos de Iglesia – Estado, negociados unos meses antes de la aprobación de la Constitución de 1978, garantizaron al gobierno de aquellos días, liderado por católicos destacados como el Presidente Adolfo Suárez, un apoyo firme de la Iglesia española al proceso de transición democrática.

### 2.2. El clero español: obispos, párrocos y congregaciones religiosas

Otro frente obligado en este análisis es el papel del clero español en la actividad política. En este capítulo, la diversidad se acrecienta y los diferentes enfoques

---

<sup>8</sup> Cf. John F. Pollard – *El Vaticano y sus banqueros. Las finanzas y el papado moderno, 1850-1950*. Barcelona: Ed. Melusina, 2007; J. M<sup>a</sup> Laboa Gallego – *Historia de los Papas*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2005.

exigen estar atento a varias cuestiones. El nacimiento y la expansión del liberalismo supuso para la Iglesia española una profunda crisis institucional que provocó un terremoto en sus bases económicas, y sus relaciones con el poder, asentadas desde la Edad Media en la identificación de intereses comunes con los poderes civiles y militares de la cristiandad; sin embargo, no todo el clero se vio afectado por igual, y como es lógico las reacciones ante esta nueva realidad fueron también muy diferentes<sup>9</sup>. Una primera diferenciación a establecer se aprecia entre el clero secular y el clero de las congregaciones religiosas. Si en el primer caso, podemos establecer diferencias políticas claves relacionadas con el nivel de renta material de cada segmento del clero; en el segundo, las diferencias son mayores según los cauces de formación y las tradiciones asociadas a cada congregación.

Por lo general, el clero no tenía una clara conciencia partidista; en parte, por su desprecio hacia el sistema parlamentario, y en parte, por su escasa formación en la materia y su deficiente espíritu corporativo. Un clero que en muchas ocasiones apenas había pasado por el Seminario, y en el que las diversas actuaciones del sacerdote guardaban más vinculación con la red de relaciones personales y privadas establecidas, las estructuras clientelares y las tradiciones caciquiles que fuesen habituales en cada parroquia.

La actividad política de los Obispos, muy condicionados por la creciente influencia de Roma y por las clases altas o las autoridades políticas que se encargaron de su promoción; suele ser diferente a la de los innumerables párrocos rurales, escasamente formados, y con gran poder discrecional, pero muy dependientes de las elites locales de cada lugar<sup>10</sup>. También es diferente así la posición de jesuitas, dominicos, franciscanos, agustinos ... enzarzados en ocasiones en disputas internas, las nuevas congregaciones educativas llegadas del extranjero, como Salesianos, Maristas o Lasalle, o las crecientes congregaciones femeninas.

Por último, el clero secularizado ejerció un protagonismo político de elevado interés historiográfico. Sobresalen algunas figuras como Fernando de Castro<sup>11</sup>,

<sup>9</sup> «... los buenos sacerdotes dan gracias al Todopoderoso por tan dichoso cambio de gobierno, y demuestran en los púlpitos las ventajas sobre el monstruoso que se acaba de destruir... pintaban la Constitución como contraria a la religión que profesamos, cuando en ella está precisamente fundado su brillante edificio... código religiosísimo... la Iglesia vuelve a su antiguo esplendor... reforma tan justa y necesaria...» Réplica de un religioso franciscano a un canónigo de la Colegiata de A Coruña; Manifiesto leído en el municipio de Sada el 21 de febrero de 1820. In *Diario Patriótico Constitucional de A Coruña*, N.º 66 (4 de mayo de 1820).

<sup>10</sup> Cf. J. R. Rodríguez Lago – Sociología y comportamientos políticos del clero parroquial en la Galicia rural (1898-1936). In *Poder local, elites e cambio social na Galicia non urbana*. Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, 1997, p. 302-325.

<sup>11</sup> Fernando de Castro, capellán de honor de la Reina Isabel II hasta octubre de 1863, Catedrático de Historia, Rector de la Universidad Central de Madrid y Senador durante el sexenio democrático. Presidente de varias instituciones dedicadas a los pobres, la abolición de la esclavitud y la enseñanza de la mujer, y destacado representante del catolicismo liberal español, influenciado por el krausismo de Sanz del Río y por las ideas de Lamennais, Montalembert y los Congresos de Malinas, condenadas por el Papa Pío IX. Sus ideas y vivencias quedarían recogidas en obras como *Carácter práctico de la filosofía en relación con la Historia* (1862), el

Basilio Álvarez<sup>12</sup> o Matías Usero Torrente<sup>13</sup>, pero el número de sacerdotes y religiosos secularizados que tuvieron un papel político destacable es muy notable.

### 2.3. El Movimiento Católico

El tercer frente que debemos analizar tiene que ver directamente con el proceso de adaptación a la modernidad vivido, a pesar de las resistencias, por la Iglesia española. A medida que avanzaba el proceso de politización de las masas, la institución eclesial fue consciente que la actividad del clero no era de por sí suficiente para mantener firme el catolicismo y que requería cada vez más del apoyo de seglares católicos comprometidos firmemente con la institución y que pudiesen abarcar campos de acción en los que el clero parecía tener el terreno vedado. La Iglesia española trató de responder a este reto a través de dos acciones simultáneas: la creación de una tupida red de acción social que se manifestaba en sociedades asistenciales, benéficas, educativas, culturales, e incluso sindicales; y los intentos de movilización de un frente político católico unido para su actuación en la dinámica electoral y parlamentaria. Si la primera acción alcanzó cierto éxito, a base de la implicación de mucho esfuerzo en la inversión de capitales y recursos humanos, la segunda conllevaría múltiples decepciones.

---

*Compendio razonado de la Historia General* (1863-1866) y *Caracteres de la Iglesia Española* (1866), sin olvidar su *Memoria Testamentaria*. Cf. Máximo Carracedo Sancha – Fernando de Castro. *Católico liberal, krausista y heterodoxo*. León: Instituto Leonés de Cultura, 2003.

<sup>12</sup> Basilio Álvarez, el «cura de Beiro» se ordena en Ourense, pero se forja como periodista en Madrid donde en 1907 participa en la fundación del diario *El Debate*. En 1910 regresa a Galicia y funda el movimiento político agrarista «Acción Gallega». En 1913 inicia una gira por América para conseguir el apoyo político y económico de las colectividades emigradas. En esos años escribe su obra más popular *Abriendo el surco*, que resume su posición ideológica. En 1921 funda en Ourense el diario *La Zarpa*. Durante la dictadura de Primo de Rivera tras algunos conflictos con la jerarquía episcopal se seculariza. Durante la II república se adhiere al Partido Radical de Lerroux y se convierte en diputado más popular de la provincia de Ourense. Ver M. Valcarcel López – *Dos años de agitación política. Basilio Alvarez no Parlamento*. A Coruña: Edicions do Castro, 1991.

<sup>13</sup> Matías Usero Torrente, primero abogado, más tarde, sacerdote. Entró a formar parte de la congregación salesiana y se convirtió en un activo misionero en América. A su regreso a España impulsó la constitución de centros educativos y se ganó el aprecio de muchos obreros por su inquietud por la cuestión social. En 1928, a sus 53 años, tras fuertes discrepancias con la jerarquía eclesiástica, ingresó en el PSOE, donde mantuvo buenas relaciones con las logias masónicas y publicó numerosos artículos en la revista de orientación racionalista *Cuadernos de Cultura*. Títulos como *Democracia y cristianismo* (1930), *La religión de la humanidad* (1931), *El peligro religioso* (1932), *Concepción Arenal. Heterodoxa, liberal, librepensadora, hereje* (1933), o *La Iglesia y su política* (1934) lo convierten en una de las referencias intelectuales de la izquierda española respecto a la cuestión religiosa. Mantendrá un debate público intenso con el anarquista Francisco Iturralde sobre la existencia de la divinidad y los auténticos valores religiosos. Desde 1935 es vicepresidente de Unión Republicana en Ferrol. A los pocos días de iniciarse la guerra civil, es fusilado junto a otros líderes republicanos, por el ejército sublevado. Cf. M. Tezanos Gandarillas – *Contradicción, coherencia y compromiso*: Matías Usero Torrente. *Hispania Sacra*. 107 (2001) 267-283.

Las dificultades para establecer un Movimiento Católico unido procedían de la manifiesta desunión del propio clero, dividido por disputas internas y escasamente formado, y de su desconfianza ante aquellas iniciativas seculares que pudiesen escaparse de su férreo control. A pesar de las dificultades, el movimiento católico fue dando pasos sucesivos para incrementar su presencia en la sociedad española, especialmente visible en las organizaciones confesionales agrarias, las instituciones de carácter benéfico-asistencial y los órganos de prensa que promovieron los principios del catolicismo social<sup>14</sup>. Las iniciativas voluntaristas de numerosos seculares y activos miembros de algunas congregaciones religiosas serán paulatinamente coordinadas por los obispos de cada diócesis y por las normativas aprobadas para el conjunto de la Iglesia española. Con la aprobación de los diferentes estatutos de la Acción Católica los campos más notables de avance se aprecian en las organizaciones femeninas y juveniles, pero algunas de estas organizaciones seculares, especializadas en la conformación de una élite católica, acumularon un prestigio y una capacidad organizativa que les permitiría intervenir, de manera más o menos directa, en los ámbitos políticos, como ocurrió primero con la *Asociación Católica de Propagandistas* y más tarde con el *Opus Dei*<sup>15</sup>.

### 3. Los católicos, la política y los Partidos en la España contemporánea

#### 3.1. Política sin Partidos: familias de notables y redes clientelares

La Iglesia española tenía suficiente experiencia y tradición en participar en un modelo de Estado autoritario, donde pesaban más las relaciones clientelares entre las élites, que la movilización social y política de los militantes de cada ideología.

<sup>14</sup> Cf. J. M. Cuenca Toribio – *Catolicismo social y político en la España contemporánea, 1870-2000*. Madrid: Unión Editorial, 2003; J. L. Ruiz Sánchez – *Prensa y propaganda católica (1832-1965)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002; Feliciano Montero García – *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España (1898-1902)*. Madrid: CSIC, 1983; Antón M. Pazos – *Un siglo de catolicismo social en Europa, 1891-1991*. Pamplona: Eunsa. Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1993; Quintín Aldea Vaquero – *Iglesia y sociedad en la España del siglo XX (1900-1940). El catolicismo social*. Madrid: CSIC, 1987; J. Andrés Gallego – *Pensamiento y Acción Social de la Iglesia en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

<sup>15</sup> Cf. J. J. Matas i Pastor – *De la sacristia al carrer. Acció Catòlica Espanyola a Mallorca (1931-1959)*. Palma: Lleonard Montaner, 2005; Inmaculada Blasco – *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003; María Salas Larrazabal – *Las mujeres de la AC (1919-1936)*. Madrid: Federación de Movimientos de la Acción Católica Española, 2003; Chiaki Watanabe – *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española (1923-1936)*. Madrid: UNED, 2003; Feliciano Montero García – *Del Movimiento Católico a la Acción Católica*. Del Movimiento Católico a la Acción Católica. In *Historia y memoria de la guerra civil. Encuentro en Castilla y León*. Vol. I. Ed. Julio Aróstegui. Salamanca, Junta de Castilla y León, 1998; Pedro Escartín – *Historia de la Acción Católica*. Madrid: Comisión Pennanente JAC, 1992.

La Iglesia debía ganarse su puesto en la conformación del nuevo Estado nacional, pero no dependía sólo de la presencia de sus militantes en la vida pública, sino de las relaciones mantenidas en la esfera privada con las altas cúpulas del poder militar, civil y económico.

La posterior doctrina vaticana del accidentalismo respecto a los gobiernos o los tipos de regímenes, permitió además una amplia variedad de respuestas en cuanto a la intensidad de las relaciones establecidas con el poder constituido en cada Estado. En los países católicos la institución eclesial aceptaría finalmente como mal menor el liberalismo, pero mostraría su apoyo explícito a regímenes autoritarios que privilegiasen el marco confesional. Mientras que el objetivo en los países de mayoría protestante era lograr la libertad de actuación para la Iglesia católica; en los países de mayoría católica debía consolidarse un Estado confesional, y si para ello era necesario establecer un sistema autoritario que garantizase un cordón sanitario frente a los peligros revolucionarios, merecía la pena unir la suerte de la Iglesia con el apoyo a esa dictadura.

La organización eclesial hará entonces, de la necesidad, virtud, y defenderá teóricamente la doctrina del «apoliticismo». En esas declaraciones oficiales, predomina un concepto de la política restringido y peyorativo; aquel que ciñe el marco de la acción política a las actividades llevadas a cabo por los diferentes partidos existentes o por los diferentes gobernantes. Un concepto con evidentes prejuicios descalificadores, que se centra exclusivamente en las acciones de la competencia, más o menos lícita o confesable, por llegar al poder. En la práctica sería incorrecto aludir al apoliticismo de la Iglesia española, pero podría hablarse de un apartidismo que vino en realidad forzado por las circunstancias. La propia incapacidad de la institución eclesial para crear una alternativa específica dentro de la oferta parlamentaria existente alimentaría esa estrategia.

### **3.2. Los católicos contra los Partidos Políticos**

Una de las tradiciones más fuertemente asociadas con la Iglesia española es su crítica al sistema parlamentario y su desprecio a los partidos políticos como causa de la división y corrupción nacional. El origen de esta tradición proviene de la crisis de las relaciones entre la Iglesia y el Estado liberal tras la desaparición del sistema del Antiguo Régimen. Si bien es cierto que esta tendencia se vio agravada por las disputas surgidas en torno a la cuestión romana y las indicaciones canónicas de Pío IX, en España, la prolongada pervivencia del carlismo, como referente político que presagiaba la resurrección del sistema absolutista, provocó que la crítica eclesial al sistema parlamentario se convirtiese en una característica consuetudinaria de las autoridades eclesiásticas españolas. Una buena parte de los Obispos apoyarían firmemente el carlismo, pero los restantes guardarían siempre

una actitud recelosa y sospechosa respecto a un régimen de partidos que ellos no habían soñado.

Desde 1876, con la implantación de un sistema político que restauraba no sólo la monarquía de la dinastía borbónica, sino también, en buena medida, el papel de la Iglesia como garante del orden y la moral social, la institución comenzó a recuperar las posiciones que había perdido en los avatares del siglo XIX. Finalizado el siglo, afrontaba el futuro con una mayor riqueza y un elevado número de personal eclesiástico. Sólo un fenómeno parecía inquietarle en el horizonte. El auge de las ideas laicistas entre todos los Partidos se había ido manifestando paulatinamente, y tras la crisis nacional de 1898 muchos intelectuales afirmaron que si el país quería avanzar hacia la modernidad debía deshacerse del pesado yugo eclesial al que se veía sujeto. La identificación de la institución eclesial y del fenómeno religioso con el atraso se hizo cada vez más firme entre algunos intelectuales, pero pronto se extendió a los grupos políticos y sociales que aspiraban a la modernización del país, tanto en el mundo urbano, como en el rural.

Cuando el anticlericalismo arreciaba ya en los discursos del Parlamento y en las calles, la Iglesia acogió en 1923 la dictadura militar de Primo de Rivera como un tabla de salvación frente a la supuesta disgregación nacional<sup>16</sup>. Algunos de los dirigentes católicos más destacados ocuparon cargos de responsabilidad en el nuevo régimen, pero pronto vieron defraudadas sus expectativas y observaron como se conformaba una opinión pública que condenaba a la Iglesia como firme aliada de un dictadura en crisis y de una monarquía en decadencia. La sensación general, a medida que se vislumbraron las dificultades para la continuidad de la dictadura, era que se presagiaba un conflicto social y político entre dos tendencias que habían reforzado sus posiciones desde principios del siglo XX: el laicismo y el clericalismo.

Tras el fracaso del intento de modernización laica del régimen republicano, la larga guerra civil y las circunstancias internacionales posteriores posibilitaron nuevamente que la Iglesia ocupase un papel hegemónico en un sistema autoritario<sup>17</sup>. La larga dictadura franquista restauró un modelo confesional excluyente que rechazaba además la existencia de los partidos políticos.

<sup>16</sup> Cf. Carmelo Adagio – *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*. Milán: Unicopoli, 2004; Alejandro Quiroga Fernández de Soto – *Haciendo españoles. Nacional-catolicismo y nacionalización de las masas bajo la dictadura de Primo de Rivera*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

<sup>17</sup> Cf. J. R. Rodríguez Lago – *La Iglesia en la Galicia del franquismo. Clero secular, Acción Católica y Nacional-catolicismo (1936-1965)*. A Coruña: Edicións do Castro, 2004; Enrique Berzal – *Valladolid bajo palio. Iglesia y control social en el siglo XX*. Valladolid: Ámbito Ediciones, S.A., 2002; Feliciano Montero García – *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*. Madrid: UNED, 2001; Julián Casanova Ruiz – *La Iglesia de Franco*. Madrid: Editorial Crítica, 2001; Hilari Raguer – *La pólvora y el incienso: la Iglesia y la guerra civil española*. Barcelona: Península, 2001; Francisco Hoyos – *La JOC en Catalunya (1947-1975)*. Barcelona: Mediterrània, 2000; Mónica Moreno Seco – *La quiebra de la unidad. Nacional-catolicismo y Vaticano II en la diócesis de Orihuela-Alicante, 1939-1975*. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan

### 3.3. Los católicos en los Partidos Políticos

La mayor parte de los dirigentes políticos españoles de la Edad Contemporánea se consideraban, de una u otra manera, católicos. Las numerosas críticas, advertencias, amenazas y condenas efectuadas por los Obispos o por la Santa Sede sobre los partidos políticos, sus dirigentes y sus militantes o simpatizantes, no impedían que estos a su vez siguiesen defendiendo su manera de entender su catolicismo, incluso durante los períodos más conflictivos. Durante mucho tiempo, la identidad nacional española parecía tener pues el catolicismo como uno de sus ingredientes básicos; cuestión distinta era el como se interpretase ese catolicismo<sup>18</sup>.

Finalmente, las tesis romanas del «accidentalismo» y el «posibilismo» que propuso el Papa León XIII con respecto al sistema liberal, argumentaban que los fines eclesiales estaban en función de unos intereses suprapolíticos, como los de la eterna salvación del individuo. La Iglesia no podía por tanto reducir su misión a la identificación con un partido político, pero sí animaba a sus fieles a participar en este terreno desde diferentes posiciones, siempre con el deber de defender los derechos y postulados de la Iglesia. En el contexto político español de la restauración los dos partidos hegemónicos del sistema, conservadores y liberales, volvieron a identificarse como católicos, y a pesar de algunas tensiones coyunturales, la Iglesia vio acrecentar sus amplias prerrogativas en materia educativa o social.

Los inicios del siglo XX sacudidos por la crisis nacional del 98 reforzaron el debate enconado entre clericales y anticlericales. Fue entonces cuando la cuestión de la identidad católica pareció cobrar más importancia para la participación en determinados partidos políticos; de todas maneras, la tradición siguió marcando que la mayor parte de los católicos se repartiesen entre opciones políticas muy diversas y en ocasiones contrapuestas, no sólo por motivos ideológicos, sino también por las distintas propuestas de construcción nacional. Incluso durante la II República, el período más radical de enfrentamiento entre catolicismo y laicismo, encontramos líderes políticos católicos destacados en numerosos partidos, desde los más cercanos al fascismo, a los proclives al socialismo, pasando por los opciones centristas y los diversos partidos nacionalistas.

---

Gil-Albert, 1999; Alfonso Botti – *Cielo y dinero. El nacional-catolicismo en España*. Madrid: Alianza Editorial, 1992; Guy Hermet – *Los católicos en la España franquista. Los actores del juego político*. Madrid: CIS-Siglo XXI, 1985; J. Tusell Gómez – *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*. Madrid: Alianza Universidad, 1990; J. L. Ruiz Rico – *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco*. Madrid: Editorial Tecnos, 1977.

<sup>18</sup> Cf. Vicente Carcel Ortí – *León XIII y los católicos españoles: informes vaticanos sobre la Iglesia en España*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1988; Domingo Benavides Gómez – *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración (1875-1931)*. Madrid: Editora Nacional, 1978; J. Andrés Gallego – *La política religiosa en España (1889-1913)*. Madrid: Editora Nacional, 1975.

El régimen franquista, nacido de la cruenta guerra civil e identificado como un Estado confesional excluyente, se vería finalmente sacudido por las reformas modernizadoras provocadas por el Concilio Vaticano II, que apostaban por reconocer oficialmente las diferencias ideológicas que siempre habían existido entre sus fieles. Las constituciones conciliares favorecieron el desarrollo público de esa diversidad que pudo expresarse con toda dimensión durante la transición política española. En un país donde más del 90 % de los ciudadanos se declaraba católico, las opciones políticas por las que esos mismos católicos apostaron manifestaron diáfananamente esa diversidad.

### 3.4. Los Partidos católicos

La existencia de partidos políticos confesionales en España se concreta así en las limitadas excepciones que confirman las tesis anteriormente expuestas. Por su capacidad para hacer política sin recurrir a la participación en la esfera pública, por su tradicional rechazo a la política de partidos, y por sus dificultades para constituir un frente católico unido, la Iglesia católica española intentaría en muy contadas ocasiones la constitución de un partido confesional que abogase por sus intereses.

Desde la quiebra del antiguo régimen la institución eclesial se había mostrado incapaz de unir a sus fieles en una orientación política definida, pero el carlismo siguió siendo la opción política preferente. Sólo la revolución de 1868 y el inicio de un régimen democrático, acompañado por una oleada de incidentes anticlericales, provocó una mayor movilización de los católicos. En 1869 se fundó la *Asociación de Católicos Españoles* que intentaría frenar el avance de las propuestas laicistas. En abril de 1872 los carlistas presentaron por primera vez una candidatura a las elecciones parlamentarias. Su escaso rédito electoral provocó a los pocos días la declaración de una nueva sublevación armada contra el Estado. Las acciones bélicas se prolongarían posteriormente durante el período de la I República. El Papado de León XIII, preocupado por establecer puentes de negociación con los Estados liberales, ya asentados en toda Europa, y reforzado por los principios del Concilio Vaticano I que ampliaron la capacidad pontificia para liderar la Iglesia global, consideró el régimen canovista de la restauración borbónica una ocasión propicia para renovar el papel político de la Iglesia en España. El diputado conservador Alejandro Pidal y Mon se opuso al artículo segundo de la Constitución de 1876, que reconocía cierta tolerancia de cultos, y se ganó las simpatías de un grupo de diputados conservadores, pronto denominados *neocatólicos*. Bajo la inspiración papal trataron de impulsar un movimiento acorde con la política que venía desarrollando el *Zentrum* alemán, y con el *ralliement* que León XIII aconsejó a los



católicos franceses. En 1881 se constituía el grupo llamado *Unión Católica*<sup>19</sup>, que bajo el patrocinio intelectual de Marcelino Menéndez Pelayo, pretendía ocupar el espacio existente entre los conservadores y los carlistas, ahora denostados por León XIII. En 1884, Pidal y Mon aceptó de Cánovas desempeñar el cargo de ministro de Fomento, desde el que firmó polémicos decretos que incidían sobre la libertad de enseñanza y la reforma de la Facultad de Derecho. Tuvo así que hacer frente a la oposición política y a un motín estudiantil en la Universidad Central. Sin embargo, la inclusión de la Unión Católica en el Partido Conservador de Cánovas le otorgó años más tarde la presidencia del Congreso en varias ocasiones (1891 a 1893; 1896 a 1899) y su alianza con Cánovas le permitió intervenir junto a su hermano, el Marqués de Pidal, en decisiones destacadas como la designación de Polavieja como Capitán General de las Filipinas. Finalmente, en 1900 sería nombrado embajador ante la Santa Sede. La breve experiencia política de la Unión Católica, sirvió para arrinconar definitivamente el carlismo, reducido a un componente casi folclórico desde esos años, pero confirmó la alianza de los intereses de la Iglesia católica española con las tendencias políticas más conservadoras del régimen parlamentario. Una vez más, la tradición de intervenir políticamente en la esfera privada, manteniendo privilegiadas relaciones con las más altas autoridades del Estado, se había impuesto sobre la conformación de una plataforma pública de acción electoral.

Solamente un hecho parecía poder unificar las posiciones políticas de los católicos. El avance del anticlericalismo<sup>20</sup> y las posturas laicistas más radicales provocaría paulatinamente la movilización de la jerarquía eclesial, los sacerdotes y los militantes católicos cada vez más comprometidos en un movimiento de acción social. Tras la crisis de 1898 que enardecía el debate respecto a la cuestión religiosa, algunos notables católicos con el apoyo de las autoridades diocesanas conformarían las denominadas *Ligas Electorales Católicas* que alcanzaron cierto éxito en algunas circunscripciones en defensa de las instituciones y los valores

<sup>19</sup> Cf. J. M. Magaz Fernández – *La Unión Católica (1881-1885)*. Roma: Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1990; C. Robles Muñoz – *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988; B. Uríguen – *Origen y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*. Madrid: CSIC, 1986.

<sup>20</sup> Cf. M<sup>a</sup> P. Salomón Chéliz – *Anticlericalismo en Aragón: protesta popular y movilización política (1900-1939)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002; M. Revuelta González – *El anticlericalismo español en sus documentos*. Barcelona: Editorial Ariel, 1999; E. La Parra López y M. Suárez Cortina – *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 1998; J. De la Cueva Merino – *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*. Santander: Universidad de Cantabria, 1994; Manuel Delgado – *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea*. Barcelona: Ed. Humanidades, 1992; Frances Lannon – *Privilegio, persecución y profecía: la Iglesia católica en España, 1875-1975*. Madrid: Ed. Alianza, 1990; R. Reig – *Blasquistas y clericales. La lucha por la ciudad de Valencia de 1900*. Valencia: Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1986.

del catolicismo<sup>21</sup>. Sin embargo, jamás se constituiría una Liga Electoral Católica a nivel estatal y los aislados triunfos en algunos distritos no enmascararían el fracaso generalizado de esta alternativa política, absorbida generalmente por los manejos de los dos grandes Partidos del sistema de la restauración.

La fecha de 1917 significó en Europa el símbolo del triunfo de una revolución socio-política que negaba cualquier validez a la institución eclesial y el fenómeno religioso. La expansión de la fiebre revolucionaria por Europa y por una España que veía quebrar el viejo sistema político de la restauración, provocaría la primera reacción católica en fechas previas al golpe de Estado de Primo de Rivera. El **Partido Social Popular** se fundaba en 1922 inspirado en las fórmulas de los partidos católicos existentes en Alemania e Italia, y liderado por la ya poderosa *Asociación de Propagandistas Católicos*<sup>22</sup>, íntimamente relacionada con la prestigiosa congregación de los jesuitas. Sin embargo, la implantación de la dictadura de Primo de Rivera, recuperó la exaltación de las tesis integristas y la primera expansión de las ideas del nacional-catolicismo que defendía un concepto de nación española caracterizado por un sistema político autoritario de marcado confesionalismo.

La II República no sólo se inauguró con la exaltación máxima del anticlericalismo, simbolizada a través de la quema de capillas y conventos, sino que aprobó desde los primeros momentos toda una serie de medidas encaminadas a debilitar las estructuras de la institución eclesial y disminuir la influencia del catolicismo en la sociedad española<sup>23</sup>. Ahora eran todos los intereses de la institución los que

<sup>21</sup> Cf. José Leonardo Ruiz Sánchez – *Política e iglesia durante la Restauración. La Liga Católica de Sevilla (1901-1923)*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1995; F. Martí Gilabert – *Política religiosa de la Restauración (1875-1931)*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A., 1991.

<sup>22</sup> Luis Miguel Moreno Fernández – *Acción Popular Murciana: la derecha confesional en Murcia durante la II República*. Murcia: Universidad de Murcia, 1987; Javier Tusell Gómez – *Giménez Fernández, precursor de la democracia española*. Sevilla: Mondadori, 1990.

<sup>23</sup> Los artículos 26 y 27 de la Constitución de 1931 eran una prueba manifiesta del radical cambio de rumbo en la orientación de la cuestión religiosa en España. *Artículo 26*. «Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial. El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios, no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas. Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años, del presupuesto del Clero. Quedan disueltas aquellas Ordenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes. Las demás Ordenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes y ajustada a las siguientes bases: 1. Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado; 2. Inscripción de las que deban subsistir, en un Registro especial dependiente del Ministerio de justicia; 3. Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos; 4. Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza; 5. Sumisión a todas las leyes tributarias del país. 6. Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación. Los bienes de las Ordenes religiosas podrán ser nacionalizados». *Artículo 27*. «La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública. Los cementerios estarán sometidos exclusivamente a la jurisdicción civil.

estaban en juego. El clero y las organizaciones católicas se veían obligados a movilizar todos sus recursos para la supervivencia del sistema eclesial.

Algunos sacerdotes participaron directamente, incluso como candidatos de los partidos políticos durante el régimen republicano. Sin embargo, la II república no se singularizó por la participación política de los sacerdotes. Lo más notable fue el incremento de la participación secolar en las labores públicas de proselitismo y defensa de los intereses eclesiales. Por primera vez, el laicado asumía un protagonismo creciente en la defensa de los postulados católicos; numerosos militantes de las asociaciones confesionales católicas se convertirán ahora en destacados dirigentes de los diversos partidos de la derecha, entre los que sobresalían los líderes formados en la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, o las organizaciones femeninas y juveniles de la Acción Católica. Sin embargo, tampoco en esta ocasión, a pesar del contexto de claros riesgos para la supervivencia eclesial, clero y laicado católico lograron dar un sentido unitario a su voto, dividido mayoritariamente entre las distintas tendencias conservadoras o centristas. Ni siquiera en este período lograría consolidarse una estructura política que unificara los intereses de todos ellos.

La *Confederación Española de Derechas Autónomas* (y sus diferentes denominaciones previas como *Acción Nacional* o *Acción Popular*), liderada por Gil Robles, pareció identificarse con las posturas defendidas políticamente por la Santa Sede, y el Nuncio Federico Tedeschini, pero jamás llegó a calificarse como partido de los católicos, puesto que *Renovación Española*, liderada por Calvo Sotelo contaba con el apoyo soterrado de muchos de los Obispos diocesanos, y otros militantes repartían sus votos entre los liberales de Miguel Maura y Alcalá Zamora, los centristas de Portela Valladares, los agrarios, los falangistas y los partidos nacionalistas de Cataluña, País Vasco y Galicia, que también entraban en la pugna por obtener el apoyo electoral de los fieles católicos<sup>24</sup>.

La transición democrática española contaría también en sus inicios con la participación de grupos confesionales como el *Partido Demócrata Cristiano*, o la *Izquierda Demócrata Cristiana*, lideradas por Fernando Álvarez de Miranda, pero la falta de apoyo oficial por parte de la jerarquía episcopal y la curia vaticana, y sus

---

No podrá haber en ellos separación de recintos por motivos religiosos. Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente. Las manifestaciones públicas del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno. Nadie podrá ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas. La condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política salvo lo dispuesto en esta Constitución para el nombramiento de Presidente de la República y para ser Presidente del Consejo de Ministros».

<sup>24</sup> Cf. Hilari Raguer – Carrasco i Formiguera: un cristiano nacionalista (1890-1938). Madrid: PPC, 2002; V. Comes Iglesia – *En el filo de la navaja. Biografía de Luis Lucía Lucía (1888-1943)*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L., 2002; Emilio Francisco Grandío Seoane – *Los orígenes de la derecha gallega. La CEDA en Galicia (1931-1936)*. Vigo: Edicions Do Castro, 1998; J. R. Montero Gibert – *CEDA. Catolicismo social y político en la II República*. Madrid: Ediciones de la Revista de Trabajo, 1977.

sucesivos fracasos electorales, provocarían que sus líderes y militantes terminasen incorporándose en los partidos mayoritarios del arco parlamentario como la Unión de Centro Democrático, Alianza Popular, el Partido Socialista Obrero Español o los partidos nacionalistas conservadores mayoritarios en Cataluña y el País Vasco. Finalmente, la incorporación en las instituciones europeas produciría un nuevo intento de recuperar en España la alternativa de la **Democracia Cristiana**, liderada por Javier Rupérez entre 1987 y 1989. Un rotundo fracaso electoral llevaría a la mayor parte de sus miembros a incorporarse en el Partido Popular.

En resumen, si la actividad política de los católicos españoles en la Edad Contemporánea es muy notable, la constitución de partidos políticos de carácter confesional ha sido muy reducida y se ha visto caracterizada por la inestabilidad y los sucesivos fracasos en el marco electoral. Por motivos ideológicos, o por una estructura de oportunidades constituida por una tradición secular de privilegiadas relaciones con las elites sociales, la institución eclesial apostó preferentemente por intervenir en el ámbito político, a través de unas redes de actuación privada que lograsen influir notoriamente, no sólo sobre los líderes políticos y sus partidos, sino muy especialmente sobre las instituciones hegemónicas del Estado. Las actuaciones políticas del Papado, los Obispos, las diversas congregaciones religiosas y las asociaciones seglares, se entregarían con mucho mayor ímpetu a esta labor, que a la arriesgada constitución de una plataforma electoral que se convirtiese en la imagen de los católicos en el ámbito público, y que pusiese en riesgo la debida disciplina a las autoridades eclesiásticas.

---

## AS IRMANDADES: SOCIABILIDADES, REDES SOCIAIS E PODER

FÁTIMA CRISTINA MORGADO

O estudo do papel das Irmandades, no contexto da vida religiosa contemporânea de Portugal, constitui um elemento importante para compreender a acção dos fiéis (não eclesiais) junto da comunidade. Desde o seu aparecimento, as Irmandades, de acordo com a sua tipologia (penitenciais, caritativas, devocionais ou por ofícios), tornaram-se elos de ligação entre os crentes e ajudaram a criar e a fomentar as relações confraternais, as quais se estabeleciam a partir do seu papel religioso na orientação e pregação da doutrina cristã, e também na sua acção social.

As Irmandades, enquanto formas de sociabilidade, desenvolveram relações confraternais de natureza cultural, devocional ou de assistência no seio das comunidades, estabelecendo redes de sociabilidade diversas. Nas redes sociais importa estudar e reflectir sobre o papel das Irmandades enquanto espaço de inclusão de leigos ou em alguns casos até de discriminação social, como nas Misericórdias na constituição das Mesas, a sua relação com a comunidade local, Igreja, membros do clero e com as autoridades temporais.

A procura das respostas para o conhecimento deste fenómeno de associativismo religioso, que perdura desde a Idade Média em Portugal, torna-se de alguma forma complexa, mas rica em termos de fontes documentais que nos ajudarão a compreender as dinâmicas religiosa e social das Irmandades.

De acordo com estas questões, que envolvem o aparecimento e a natureza das Irmandades, apresentarei como caso de estudo a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja de São Pedro de Caneças, enquanto modalidade de sociabilidade no âmbito das práticas religiosas, no período de transição desde o final da monarquia constitucional até à primeira década do século XX.

Para melhor compreendermos a acção da Irmandade no período de estudo em questão, não podemos descurar o contexto do seu aparecimento, que remonta à época moderna. A Irmandade do Santíssimo Sacramento de São Pedro de Caneças foi erecta e aprovada no século XVIII, por confirmação do seu compromisso pelo rei D. José I para a formação de nova confraria de natureza devocional, dedicada

ao culto do Santíssimo Sacramento. Tal era a importância em manter o culto do Santíssimo e apoiar os moradores do lugar na doença e na morte, pagar os serviços religiosos celebrados pelo padre da Igreja e garantir os melhoramentos necessários no templo, a Irmandade solicitou provisão régia para a realização de uma feira franca e livre sobre todos os géneros vendidos.

Através da leitura de vários documentos, constatamos que a Irmandade desempenhou um papel importante ao nível da sua acção comunitária na divulgação e conservação do culto e na assistência aos mais carenciados, procurando preservar a coesão social entre os leigos através da piedade religiosa e da caridade. As dinâmicas religiosa e social da Irmandade envolveram a comunidade e foram elemento de união, desde os finais do século XIX até aos primeiros anos da república. O que unia estas pessoas era o culto do Santíssimo e através dele intervinham como alicerces da comunidade em que se encontravam integradas, intervindo ao nível social com o apoio aos doentes e aos mais carenciados.

Além das receitas provenientes do aluguer do terrado do espaço da feira, a Irmandade recebeu bens imobiliários por testamento, o foro de propriedades e a quotização dos irmãos. Nos começos do século XX, a acta da Mesa da Irmandade, datada de 10 de Maio de 1905, registou o legado de uma propriedade à Confraria, por testamento, para que os rendimentos líquidos das despesas e de administração fossem destinados aos pobres, enfermos e inválidos da localidade. As receitas obtidas ajudavam a fazer face aos gastos do culto e da assistência social.

Esta forma de associativismo perdurou no tempo, atenta às mudanças resultantes das profundas mutações sociais, económicas e políticas da época contemporânea. Foram renovando e alterando os seus compromissos, ainda que algumas das Irmandades tivessem sido desactivadas, como aconteceu com a Irmandade do Santíssimo Sacramento de Caneças, nos anos 20 do século XX. Por outro lado, observa-se que as atribuições religiosas e sociais da Irmandade influenciaram a dinâmica económica do lugar e as relações sociais na comunidade local, que se repercutiram desde o Antigo Regime até aos primeiros anos do regime republicano.

## **Irmandades e poder**

No estudo da relação entre Irmandades e o poder, podemos problematizar várias dimensões: a sua ligação ao poder temporal (autoridade civil), ao poder espiritual (autoridade eclesiástica) e o exercício do poder pelas Irmandades na sua relação com os demais.

Analisemos a relação entre as Irmandades e o poder temporal. À semelhança do que se passava nos séculos anteriores, eram fiscalizadas nas suas funções e contas (administração dos seus bens e rendimentos) por funcionários régios (século XVIII) e, posteriormente, essa fiscalização foi desempenhada pelos Administrado-

res do Concelho e Governadores Cíveis (sécs. XIX e XX). Do mesmo modo, cada Irmandade tinha os seus compromissos aprovados de acordo com as determinações publicadas sob a forma de lei.

Como podemos constatar da leitura das leis publicadas, desde a implantação da monarquia constitucional até ao advento da República, assistia-se à preocupação de fiscalizar as contas das Irmandades e de legislar sobre os legados pios, as heranças, as doações, a aquisição de bens imobiliários e determinar os actos de beneficência a praticar pelas Irmandades para a aplicação dos seus rendimentos (Códigos Administrativos de 1836, 1842, 1867 no tempo da monarquia liberal; lei da separação de 1911 e portarias publicadas durante a I República).

Por ocasião da implantação da República, como ocorreu em muitos outros locais, o lugar de Caneças viveu momentos atribulados pela actuação de movimentos anticlericais e anti-católicos – , ao nível da Sede do concelho que se repercutiram na vida local, a sua Igreja foi encerrada após 1912 e os bens arrolados. Alguns católicos foram conotados de defenderem a causa monárquica por terem apresentado requerimentos ao Administrador do Concelho, para permitir o reinício do culto na Igreja.

Apesar da escassa documentação consultada, é possível constatar que a Irmandade do Santíssimo Sacramento em Caneças teve um papel activo junto do Administrador do concelho para reaver os seus bens, fazendo prova da sua posse. Posteriormente, a Irmandade comunicou à Comissão Administrativa da Junta de Freguesia de Caneças, em 25 de Junho de 1918, o reinício do culto religioso na Igreja com a celebração da primeira missa no dia 29 de Junho de 1918 (dia do seu Padroeiro).

Considerando estas iniciativas, não me foi possível estabelecer, ainda, uma relação entre as elites locais e os membros da Irmandade, assim como conhecer as preferências políticas dos seus membros e compreender os reflexos internos e locais na vida da Irmandade, no período de transição da Monarquia Constitucional para a I República.

Da análise da documentação (Livro de actas da Irmandade – 1903-1912 e Provisões do Sr. Patriarca D. António), a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja de São Pedro Caneças não actuou como organização autónoma da autoridade eclesiástica na época de conflito político e religioso que caracterizou os primeiros anos da República.

Da leitura às actas das diferentes Mesas da Irmandade, podemos registar que actuaram de acordo com as disposições eclesiásticas, destacando-se, principalmente, na aplicação das determinações do decreto de 20 de Abril de 1911.

Em declaração escrita a 10 de Dezembro de 1911, os mesários declaravam que tinham «deliberado continuar com o culto e beneficência para cumprimento da lei da separação (...) que se obrigam a apresentar os seus orçamentos e contas nos prazos legais (...). E conforme o artigo 38º da lei da separação de 20 de Abril

de 1911 a corporação compromete-se a só empregar no serviço de culto a quantia que não exceda a terça parte dos seus rendimentos totais e dois terços da quantia que tem dispendido com a mesma em media nos últimos cinco anos.»

A Irmandade comprometia-se a cumprir a lei de 20 de Abril, no que respeitava aos seus bens, mas não se transformava em associação cultural, porque mantinha a natureza da sua constituição – o culto e a ajuda aos seus irmãos em caso de necessidade, de acordo com os seus recursos «(...) na maior parte provenientes das cotas dos irmãos e esmolas voluntárias dos fiéis».

Independentemente das tendências políticas dos membros da Irmandade, constata-se que obedeceu às determinações da Santa Sé e do Patriarcado, observando-se a sua independência na sua missão religiosa do exercício do culto e assistência aos mais necessitados, em relação à autoridade civil. A centralidade no culto reforçava a liberdade religiosa e a liberdade de culto, defendida pela Igreja Católica e pelos leigos, para fazer face à descristianização que se vinha acentuando em Portugal, desde a época liberal.

No entanto, as orientações do Patriarcado e da Santa Sé não tiveram o mesmo acolhimento junto de outras Irmandades, como sucedeu noutras paróquias do concelho de Loures, ainda que em número pouco expressivo. Pelo que foi possível apurar, num ofício de Janeiro de 1913, a Mesa da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Sacavém comunica ao Administrador do Concelho que a associação tinha sido convertida em cultural. Em 28 de Maio de 1913, o Juiz da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Camarate comunica também ao Administrador do Concelho que a Irmandade se constituiu em cultural, ao abrigo do artigo 17º da Lei da Separação, com a denominação de «Associação de Instrução de Beneficência e Culto».

A Irmandade do Santíssimo Sacramento de Caneças garantiu, assim, a sua autonomia em relação ao poder temporal enquanto forma de sociabilidade constituída por leigos, em defesa da liberdade religiosa e do culto no contexto das manifestações religiosas e, simultaneamente, salvaguardou o poder e a influência da Igreja, reforçando o seu papel evangelizador.

D. António Mendes Belo, num ofício de 2 de Abril de 1912, considerou que o decreto de 20 de Abril de 1911 prejudicava as Irmandades quanto aos seus bens, mas não em relação à sua natureza e constituição. D. António tomou, ainda, em consideração a Circular de 4 de Junho de 1911 do Presidente da Comissão da Execução da lei da separação, para defender que «(...) não podem ser incluídos na reforma dos estatutos da Confraria, sem que esta se converta em cultural, o que de modo algum pode admitir-se.»

Para D. António só podia aceitar-se um dos artigos nos seguintes termos, a propor ao Governador Civil:

- «A Irmandade ou Confraria atendendo a que as disposições da Lei 20 de Abril de 1911, que dizem respeito às corporações da sua natureza, se referem



aos seus bens, mas não lhe alteram a sua constituição, obriga-se a acatar as mencionadas disposições (...).

- «A Irmandade sujeita-se às determinações da Lei 20 de Abril de 1911, que respeitam às corporações da sua natureza.»

Em carta enviada ao Senhor Cardeal de Estado de Sua Santidade, que acompanhou uma representação das Irmandades do Santíssimo Sacramento da cidade de Lisboa, datada de 1 de Dezembro de 1913, mais uma vez sobre a problemática das Irmandades/Cultuais, D. António critica as Irmandades que reformaram os seus compromissos ao abrigo do disposto do artigo 17º e seguintes do decreto de 20 de Abril de 1911, e não de acordo com as «(...) instruções e determinações comunicadas pela Santa Sé, reformarem os seus estatutos de harmonia com o prescrito no artigo 38º e não com o que se mostra consignado nos artigos 17º e seguintes (...).»

Pretendia-se, assim, salvaguardar a missão primordial das Irmandades – o exercício do culto, o qual devia ser regulado pela autoridade eclesiástica.



---

FRÁGEIS DINAMISMOS:  
CORRENTES E DINÂMICAS DE ASSOCIATIVISMO  
REPUBLICANO, SOCIALISTA E ANARQUISTA  
ENTRE A MONARQUIA CONSTITUCIONAL  
E A PRIMEIRA REPÚBLICA (1876-1910)

GUILHERME SAMPAIO

## Introdução

Um factor atravessa o fenómeno associativo laico aqui tomado enquanto objecto de estudo: a sua fragilidade. Caracterizando sem pretensões de exaustividade algumas das formas de associativismo laico que mais se fizeram notar ou pela sua implantação ou pelo seu dinamismo, tentaremos perceber as raízes da debilidade organizativa de que quase todas sofreram.

Entendemos por associativismo laico aquelas formas criadas com objectivos políticos (directos ou indirectos), não confessionais, e não conotadas com os partidos e movimentos de opinião afectos ao regime monárquico-constitucional.

Limitar-nos-emos ao período entre o final da Monarquia Constitucional e a I República (1876-1910), e não incluiremos no nosso objecto associações secretas, tais como a maçonaria e a carbonária. Por serem as realidades com maior impacto cultural em Portugal, aproximaremos comparativamente a sua situação com os casos francês e espanhol, dando a relevância necessária ao problema do reconhecimento legal do direito à reunião e à associação.

## A Associação enquanto componente vital do republicanismo português

O período cronológico referido surge associado à progressiva difusão do ideário republicano em Portugal, e à constituição do Partido Republicano Português em 1883. Asso<sup>1</sup>ciando a projectada instauração da República à implantação de uma

---

<sup>1</sup> Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal – da formação ao 5 de Outubro de 1910*. Lisboa: Casa das Letras, 2010, p. 38-39.

nova mundividência, ou seja, de um novo projecto societário, e tendo consciência da sua posição minoritária dentro da sociedade portuguesa, o republicanismo português cedo fez do demopedismo um dos alicerces da sua acção. Para este ênfase na propaganda com fins pedagógicos contribuiu a dupla influência do positivismo de Littré - que colocava a tónica no parlamentarismo e na evolução - e da corrente oportunista que vingou no republicanismo francês, liderada por Léon Gambetta e Jules Ferry, entre outros.

A associação surgiu para os republicanos portugueses como a melhor forma de levar a cabo este desiderato, crença essa que deve ser enquadrada no surgimento do organicismo espiritual krausista<sup>2</sup> no meio académico coimbrão da década de sessenta do século XIX, que preparou o caminho para o organicismo naturalista e biologista advogado mais tarde por Manuel Emídio Garcia (1838-1904), um dos introdutores do positivismo em Portugal. Ou seja, face ao que era considerado o atomismo social resultante do liberalismo oitocentista de raiz kantiana<sup>3</sup>, e encarando-se o socialismo como potenciador da absolutização estatal, sobreleva-se uma perspectiva organicista onde os chamados corpos intermédios, partindo de um paradigma societário, teriam como função servir de mediadores entre o Estado e o cidadão (entendido como um animal político), garantindo o respeito pelos direitos deste e protegendo-o dos abusos estatais, ou, na perspectiva republicana, dos abusos da governação monárquica: na prática, possibilitando a liberdade e o progresso da sociedade<sup>4</sup>. Nas palavras de Fernando Catroga, ao abrigo do associativismo pretendia-se «objectivar, em termos de relações sociais, a conciliação, a nível ôntico, entre o individualismo e a sociabilidade e, no campo ético, entre o egoísmo e o altruísmo». A liberdade de associação constituía assim um aspecto primacial, pois apenas com ela a «natureza social do indivíduo se concretiza verdadeiramente»<sup>5</sup>.

As associações constituíram, assim, o meio por excelência para propagandear o *self-government* federalista que dominou as páginas dos jornais republicanos das décadas de 70 e 80, mas também um demo-republicanismo onde o Estado teria

<sup>2</sup> O pensamento de Friedrich Krause (1781-1832) teve como introdutores e divulgadores em Portugal os docentes da Universidade de Coimbra Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886) e Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873). Correspondeu a uma tentativa de conciliar de enquadrar o indivíduo numa concepção orgânica de sociedade e universo, prestando-se a uma leitura geradora da ideia de um Estado federal e solidarista. Veja-se Luís Cabral de Moncada – *O idealismo alemão e a filosofia do direito em Portugal*. Coimbra: Coimbra Editora, 1938, p. 19-25; e Krause. In *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol.III. Lisboa: Editorial Verbo, 1991, col.183.

<sup>3</sup> Com o seu *neminem laudare*, logo, evocando um direito de feição negativa, onde o direito estava separado da moral. Cf. Fernando Catroga – *O Sociologismo Jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911)*. *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas. Actas*. Vol.1. Coimbra: Com. Org. Congresso História da Universidade 1991, p. 407.

<sup>4</sup> Teófilo Braga – *História das ideias republicanas*. Lisboa: Veja, 1983, *passim*.

<sup>5</sup> Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal*, p. 154.

de positivamente garantir os direitos dos indivíduos, entre os quais o da igualdade de cultos.

Não espanta, pois, que os republicanos portugueses tenham feito do direito ao livre associativismo uma das suas principais reivindicações. Garantia-lhes, sob um regime político (*a priori*) hostil, capacidade de mobilização, assim como a garantia de, independentemente de uma maior ou menor publicidade dos seus actos, terem uma existência legal, juridicamente reconhecida. Em 1884, na inauguração do Grémio Familiar e Instrutivo do Porto, o futuro líder do 31 de Janeiro de 1891, Augusto Manuel Alves da Veiga (1850-1924), arengava aos seus correligionários que a «associação é um dos poderes mais revolucionários das sociedades modernas, assinalada à face de todos os continentes por monumentos imorredouros.»<sup>6</sup>

Nisto, não se distinguiram dos seus congéneres espanhóis. Para o republicano Emilio Castelar (1832-1899), o direito de associação era indissociável do progresso da humanidade: «na associação pode o homem exprimir livremente os pensamentos e projectos tendentes a melhorar a condição dos povos (...), o seu objecto é realizar toda a natureza humana, dar amplitude à sua inquieta actividade.»<sup>7</sup>

### Os antecedentes históricos da liberdade de associação: práticas revolucionárias e legislação francesa, espanhola e portuguesa

Estas invectivas à importância da associação, enquanto liberdade primacial para a humanidade realizar o seu dever, alertam-nos para o facto de, então, os direitos de reunião e de associação não serem uma realidade adquirida. E, apesar de ao longo do séc. XIX se ter legislado positivamente sobre o direito à associação, tal direito esteve condicionado por disposições legais mais ou menos restritivas, garantindo práticas de controlo policial que dependiam do poder executivo.

Devemos recuar até ao processo revolucionário francês iniciado em 1789 para compreendermos as razões para tal resistência: o direito à livre associação surgia como catalisador de uma ressurgência das antigas corporações<sup>8</sup>, um óbice à modernização do país através da instauração de um regime político contratual onde a relação cidadão/poder político fosse livre de quaisquer obstáculos. Recorde-

<sup>6</sup> Discurso de Alves da Veiga. *O Século*. Nº 665 (10 de Março de 1883), p. 2. Para uma visão mais detalhada sobre o seu percurso e relevância no republicanismo português, veja-se a nossa dissertação de mestrado *A ideia federalista republicana de Augusto Manuel Alves da Veiga* (1850-1924). Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010.

<sup>7</sup> Emilio Castelar – *A Fórmula do Progresso*. Coimbra-Livraria Popular – Editora, 1877, p. 170-181.

<sup>8</sup> As raízes do fim das corporações em França não são apenas políticas. Em França, já desde finais do século XVIII que as corporações e a estruturação social que estas acarretavam (apenas os pertencentes a uma dada corporação podiam dedicar-se à produção de um dado produto, o que impedia a livre concorrência num livre mercado) vinham sendo vítimas da teorização liberal económica. Cf. Pierre Rosanvallon – *L'État en France de 1789 à nos jours*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 95-6.

-se que a *Declaration des droits de l'homme et du Citoyen* de 26 août 1789, no seu artigo 3.º, expressava claramente que «le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément». Garantindo a revolução o princípio da soberania do povo francês, única fonte legítima de poder, delegado contratualmente numa única entidade (o Estado), pretendia-se evitar a constituição de pólos alternativos de autoridade, eventualmente impeditivos da consecução da vontade popular<sup>9</sup>. O que se traduzia no medo de que a associação pudesse gerar e albergar no seu seio pulsões contra-revolucionárias<sup>10</sup>.

De início, o direito à associação foi reconhecido. O título 1.º da Constituição de 1789 reconheceu a «liberté aux citoyens de s'assembler paisiblement et sans armes, en satisfaisant aux lois de police». Por seu lado, a lei Le Chapelier de 14 de Junho de 1791 reforçou as premissas anti-corporativas, ao enunciar que «les citoyens d'un même état ou profession, les entrepreneurs, ceux qui ont boutique ouverte, les ouvriers d'un art quelconque, ne pourront, lorsqu'ils se trouveront ensemble, se nommer ni présidents, ni secrétaires, ni syndics, tenir des registres, prendre des arrêtés ou délibérations, former des règlements sur leurs prétendus intérêts communs» (art. 2º)<sup>11</sup>. Disposições confirmadas pelo texto preliminar da *Constitution* du 3 septembre 1791: «Il n'y a plus, pour aucune partie de la Nation, ni pour aucun individu, aucun privilège, ni exception au droit commun de tous les Français. Il n'y a plus ni jurandes, ni corporations de professions, arts et métiers.»<sup>12</sup>

Será um decreto do Directório de 27 do mês de Ventoso do ano VII (17 de Março de 1799) que proibirá toda a sociedade de natureza política<sup>13</sup>, medida mais tarde reforçada pelo art. 291 do código penal francês de 1810 (mais conhecido como código napoleónico), que impunha a dissolução de qualquer associação, com mais de vinte pessoas, não autorizada pelos poderes públicos, incorrendo os participantes em pena de prisão. A lei de 10 de Abril de 1834 irá agravar estas disposições, apenas revogadas temporariamente aquando da Segunda República em 1870<sup>14</sup>.

O II Império de Charles Louis Napoléon Bonaparte (1808-1873) volta a restabelecer as disposições do código de 1810 e da lei de 1834, interdita as sociedades secretas e proíbe todas as organizações de cariz político, inclusive as dos seus apoiantes. Mais tarde, reconhece em 1864 o direito à associação dos operários e

<sup>9</sup> *Les Constitutions de la France depuis 1789*. Paris: GF – Flammarion, 1979, p. 33-38.

<sup>10</sup> Cf. *Dictionnaire du XIXe siècle européen*. Dir. Madeleine Ambrière. Paris: Presses Universitaires de France, 2007, p. 76

<sup>11</sup> Loi Le Chapelier du 14 juin 1791 in [http://lexinter.net/lois/loi\\_du\\_14\\_juin\\_1791\\_\(loi\\_le\\_chapelier\).htm](http://lexinter.net/lois/loi_du_14_juin_1791_(loi_le_chapelier).htm).

<sup>12</sup> *Les Constitutions de la France depuis 1789*. Paris: GF – Flammarion, 1979, p. 33-38.

<sup>13</sup> *L'Invention de la démocratie: 1789-1914*. Col. Histoire de la France Politique. Vol.3. Dir. Serge Berstein e Michel Winock. Paris: Éditions du Seuil, 2002, p. 498.

<sup>14</sup> Vejam-se o art. 13 do decreto de 28 de Julho de 1848 e o art. 8 da *Constitution* du 4 novembre 1848.

em 1867 o direito de existência das cooperativas operárias. Em 1868 vai mais longe, e sem abolir a acima referida lei de 1834, autoriza as reuniões públicas mediante prévia declaração assinada por sete indivíduos maiores de idade. Mas, apesar destas medidas liberalizantes, Luís Napoleão procurou sempre impedir qualquer tentativa de constituição de um comité nacional republicano<sup>15</sup>.

Finalmente, será a III República que através de três leis inspiradas por Pierre Waldeck-Rousseau (1846-1904) irá garantir a liberdade de associação: a lei de 30 de Junho de 1881 autoriza a livre reunião sem prévia autorização, mas continua a proibir a organização de clubes; a lei de 21 de Março de 1884 autoriza a livre constituição de sindicatos e organizações profissionais; e, por fim, a lei de 1 de Julho de 1901, que garante o direito à livre associação, na prática, transformando a criação da associação num contrato de direito privado acordado entre os seus membros.

Caso a associação pretendesse tomar personalidade jurídica deveria ser reconhecida como tendo utilidade pública pelo Conselho de Estado francês, permitindo-lhe assim possuir bens, cobrar cotas e receber subvenções: abrindo caminho à constituição do primeiro partido francês, o *Parti Radical et Radical-Socialiste Français*, ainda em 1901.

A lei permite as associações secretas, não lhes atribuindo contudo personalidade jurídica. Apenas as congregações religiosas estavam sujeitas a um regime legal mais apertado, nomeadamente, uma autorização do poder legislativo, que elas próprias deveriam pedir num prazo de três meses<sup>16</sup>.

Em Espanha, o direito à associação foi reconhecido constitucionalmente em 1868 e em 1876, mas apenas foi alvo de legislação específica com a *Ley general sobre asociaciones*, de 30 de Junho de 1887, que exigia, porém, que fossem comunicadas com vinte e quatro horas de antecedência às autoridades correspondentes o lugar e hora da reunião<sup>17</sup>.

O reconhecimento dos direitos à associação e à reunião em Portugal também conheceu uma existência atribulada, que, tal como no caso francês, deve ser lida à luz do longo processo de construção e fortalecimento da frágil autoridade do Estado, após a Revolução liberal de 1820 e o desmantelamento das estruturas do Antigo Regime, num contexto interno e internacional formado por múltiplas tentativas de sedição e crise económico-financeira.

Ora, os clubes, a principal forma de organização republicana, funcionavam ao abrigo do art.º 38 do decreto eleitoral de 30 de Setembro de 1852, enquanto

---

<sup>15</sup> Cf. *L'Invention de la démocratie: 1789-1914*, p. 235-6.

<sup>16</sup> Cf. *L'Invention de la démocratie: 1789-1914*, p. 499-501.

<sup>17</sup> Cf. José Daniel Pelayo Olmedo – El derecho de asociación en la historia constitucional española, com particular referencia a las leyes de 1887 y 1864. *Revista Electrónica de Historia Constitucional – Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid (Ministerio español de la Presidencia)*. 8 (Septiembre 2007).

«instituições de propaganda e de crítica científica», e enquadrados pelo Código Civil de 1867 na forma de associações eleitorais<sup>18</sup>.

O decreto n.º 2 de 15 de Junho de 1870, promulgado pelo Duque de Saldanha, exigia somente a comunicação à autoridade policial com 24 horas de antecedência do local, objecto, dia e hora da reunião. O decreto n.º 3 da mesma data autorizava a associação para fins eleitorais, artísticos, recreativos e mutualistas, sem necessidade de consentimento da autoridade pública<sup>19</sup>.

Estas últimas disposições foram revogadas pela lei de 27 de Dezembro de 1870 assinada por D. Alves Martins, a que se seguiu o art. 4.º do decreto de 29 de Março de 1890 de Lopo Vaz. Este submete a dissolução de todas as colectividades que se desviem dos seus fins ou em que estes consistam no derrube do regime monárquico. O que incluía a feitura e distribuição de discursos e panfletos ofensivos à família real, ao regime e ao seu dispositivo legal, apelos à rebelião e à desobediência aos poderes civis<sup>20</sup>.

No mesmo decreto são proibidas todas as reuniões públicas, procissões e cortejos cívicos «sem prévia autorização escrita do governador civil nos concelhos das capitais dos distritos, e do administrador do concelho nos outros.» As reuniões públicas em lugar fechado eram permitidas ao abrigo do decreto de 1870, mas sujeitas à notificação prévia da autoridade pública em 48 horas. A autoridade podia ainda exigir que os promotores da reunião assinassem um termo de responsabilidade pela manutenção da ordem na reunião, e de que nesta não fossem praticados actos contra o regime, sob pena de incorrerem em crime punido com multa de cem mil réis. Mais, as reuniões podiam ser proibidas «ou dissolvidas quando assim o exigissem as necessidades da ordem ou da tranquilidade pública», estando garantida quando atentassem contra o regime, as suas disposições legais e os seus elementos simbólicos, ou até qualquer outra associação, classe ou indivíduo<sup>21</sup>. Mais tarde, a lei de 26 de Julho de 1893 de João Franco havia de confirmar a proibição das reuniões nas praças e vias públicas e de manter a possibilidade das autoridades policiais poderem proibir e dissolver as reuniões, caso fossem consideradas atentatórias à ordem pública, mas devendo intimar previamente o presidente da associação<sup>22</sup>.

Estas medidas surgem num período de forte contestação política e social interna, relacionada com a crise económico-financeira, e o problema do Ultima-

<sup>18</sup> Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal*, p. 19.

<sup>19</sup> Cf. José Francisco Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1906, p. 404.

<sup>20</sup> Cf. José Francisco Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*, p. 404-405.

<sup>21</sup> José Francisco Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*, p. 405.

<sup>22</sup> José Francisco Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*, p. 402.



tum inglês conjugado com o incremento da propaganda republicana, que haveria de desembocar na revolta republicana ocorrida no Porto, a 31 de Janeiro de 1891.

Antes das importantes leis da década de 1900, foram emitidas as seguintes disposições legais: a regulamentação das associações de classe e dos sindicatos agrícolas pelos decretos de 9 de Maio de 1891, 5 de Julho de 1894 e lei de 3 de Abril de 1896; a Portaria de 9 de Fevereiro de 1894 assinada por Carlos Lobo d'Ávila, que fazia depender as actividades das associações estritamente do disposto nos respectivos estatutos, impedia o funcionamento de qualquer colectividade fora da sua sede e que nos seus trabalhos participassem indivíduos que nela não tivessem sido admitidos; e a regulamentação dos socorros mútuos pelos decretos de 28 de Fevereiro de 1891 e 2 de Outubro de 1896<sup>23</sup>.

Novos desenvolvimentos apenas ocorreram com o célebre decreto de 18 de Abril de 1901 de Hintze Ribeiro, fortemente criticado pelos republicanos portugueses, que autorizava e regulamentava a constituição de congregações religiosas na Metrópole e nas colónias tendo em vista fins de beneficência e de missionação. E, finalmente, com a lei de 14 de Fevereiro de 1907 de João Franco, que reconhece a liberdade de associação sem necessidade de autorização prévia das autoridades correspondentes, apenas sendo necessária a participação ao governador civil dos estatutos, sede e fim da associação<sup>24</sup>.

A aplicação prática da legislação sobre os direitos de reunião e associação, feita pelos vários governos da Monarquia Constitucional e autoridades distritais e municipais, entre o séc. XIX e o séc. XX, é um estudo ainda por fazer. Logo, quaisquer conclusões que da legislação acima referida se retirem, no que toca ao impacto real da mesma na sociedade portuguesa, comportam naturalmente um elevado grau de provisoriedade.

Porém, facilmente se constata da sua leitura que o reconhecimento dos direitos da reunião e da associação nunca foi absoluto durante o período que conduziu à instauração da República em 1910, visto que estavam dependentes da aprovação e controlo das autoridades públicas.

Foi célebre à época o caso das Conferências do Casino (1871), mas um outro exemplo paradigmático constitui o ocorrido no Porto, a 12 de Maio de 1882, quando o Centro Eleitoral Republicano Democrático, organizando um ciclo de conferências comemorativas das figuras de D. José I e do Marquês de Pombal, viu entrar os agentes da polícia pela sua sala de reuniões dentro, ordenando o governador-civil do Porto o encerramento da sessão, alegando que o «Centro era uma associação ilegal». O *Século* não deixa de afirmar que «a ordem da dissolução

---

<sup>23</sup> José Francisco Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*, p. 403 e 405.

<sup>24</sup> José Francisco Trindade Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*, p. 302, 303 e 405.

foi intimada ao governador civil (...), que a cumpriu fielmente, dando assim novo vigor às instituições e realce aos seus sentidos “liberais”.»<sup>25</sup>

Qualquer iniciativa considerada perturbadora da ordem podia de facto ser interrompida por ordem do Governo ou do governador civil. Mas, mais do que aferir liminarmente do carácter persecutório da legislação contra determinadas facções políticas, e a título de linha de interpretação, cremos que a sua aplicação dependia sobretudo da conjuntura existente: do partido no poder, enquanto entidade colectiva mas também reduzível à individualidade (o líder do partido, o governador civil, o chefe da polícia), e, naturalmente, da situação política e social respectiva.

### Práticas associativas republicanas, socialistas e anarquistas

Enquanto espinha dorsal do associativismo republicano encontramos os centros ou clubes políticos. Pelas razões atrás referidas, assim como pela sua carga histórica e ideológica, o clube político era considerado pelos republicanos como «a pedra angular, o organismo típico do Partido Republicano Português». Os seus fins eram simples: «formação ideológica e cultural e a acção política»<sup>26</sup>.

A matriz do clube republicano português inscrevia-se assim na tradição de uma das sociedades políticas de maior notoriedade durante o processo revolucionário francês: o Club des Jacobins, herdeiro das sociedades de pensamento do séc. XVIII e de sociedades literárias locais, e que irá reunir a corrente jacobina da revolução. Mais especificamente, a sua origem residia no Club Bréton, que reunia os deputados da Bretanha à assembleia dos Estados Gerais de 1789 e que depois viria a dar origem à Société des amis de la Constitution, depois conhecido como Club des Jacobins, constituído após a transferência da Assembleia Constituinte e do rei para Paris<sup>27</sup>.

Mas o que importa aqui relevar, trata-se do processo de crescimento, organização e funcionamento do Club des Jacobins<sup>28</sup>, que, regra geral, será adoptado

<sup>25</sup> O Governador civil do Porto e a dissolução da reunião republicana. *O Século*. N.º 409 (12 de Maio de 1882), p. 2.

<sup>26</sup> Manuel de Arriaga - *Projecto de Organização Definitiva do Partido Republicano Português*. Lisboa: [s.n.], 1882, p. 7. Citado por Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal*, p. 19.

<sup>27</sup> Patrice Gueniffey e Ran Halévi – Clubs et Sociétés Populaires. In *Dictionnaire Critique de la Révolution Française – Institutions et creations*. Coord. François Furet e Mona Ozouf. Paris: Flammarion, 1992, p. 111-115.

<sup>28</sup> O adjectivo jacobino foi primeiro empregado em França para designar os membros da ordem dominicana, visto uma das suas sedes parisienses estar localizada na rua de Saint Jacques. O emprego deste termo ao longo dos séculos XIX e XX reporta para o conjunto de ideias, medidas e actos políticos defendidos (incluindo a ditadura do Comité de Salvação Pública entre 1793 e 1794) pelo Club des Jacobins entre 1789 e 1794. Nomeadamente: centralismo político e recusa do federalismo, inalienabilidade e indivisibilidade da

pelos clubes republicanos portugueses, e nos ajudará a compreender as raízes da fragilidade organizativa destes.

A partir de 1790 o Club des Jacobins irá implantar-se, progressivamente, por toda a França, mediante a constituição de clubes locais<sup>29</sup>. Os clubes locais estavam federados ao clube «originário» de Paris, a cujas decisões e directivas deviam aderir<sup>30</sup>. No entanto, o elevado número de clubes<sup>31</sup> e a respectiva distância física para o clube de Paris faziam com que, apesar de estarem unidos administrativamente, existisse em contrapartida uma ausência de unidade ideológica, onde as realidades e interesses locais tomavam primazia face aos desideratos nacionais<sup>32</sup>.

O mesmo aconteceu com os clubes republicanos portugueses: apesar da constituição de Directórios localizados em Lisboa, a distância para Coimbra e Porto, e o desejo autonómico dos meios republicanos locais dificultava e impedia qualquer veicidade de um partido republicano português realmente unificado. Subjacente a essa vontade autonómica jaziam não só as vontades de individualidades, mas, como já foi referido, a própria carga ideológica que as correntes federalista e iberista (neste último caso, até 1891, pelo menos) tinham no republicanismo português.

Factos que, como veremos, não impediram, porém, os republicanos portugueses de alcançarem a tão almejada unidade política.

A fundação em Lisboa, no ano de 1876, do Centro Eleitoral Republicano Democrático marca pois o início da construção de uma rede clubista republicana, que nas décadas de oitenta e noventa, com mais recuos que avanços, já se encontra formada. Na sua genealogia inscrevem-se as sociedades patrióticas que proliferaram no período que mediou entre a Revolução Liberal e o regresso de D. João VI a Portugal (1920-1923)<sup>33</sup>; a Sociedade Patriótica Lisbonense (mais conhecida como «Clube dos Camilos»<sup>34</sup>), fundada em 9 de Março de 1836; o Clube do Arsenal

---

vontade popular, sufrágio universal, democracia directa. Veja-se a este respeito François Furé – Jacobinisme. In *Dictionnaire Critique de la Révolution Française – Idées*. Coord. François Furet e Mona Ozouf. Paris: Flammarion, 1992, p. 233-251.

<sup>29</sup> Patrice Gueniffey e Ran Halévi – Clubs et Sociétés Populaires, p. 116.

<sup>30</sup> Cf. *L'Invention de la démocratie: 1789-1914*, p. 228.

<sup>31</sup> De 276 clubes em Dezembro de 1790, passa a 833 em 1791. Cf. Patrice Gueniffey e Ran Halévi – Clubs et Sociétés Populaires, p. 116.

<sup>32</sup> Cf. Patrice Gueniffey e Ran Halévi – Clubs et Sociétés Populaires, p. 118-119.

<sup>33</sup> Caso da Sociedade Vigilante, da Sociedade Constituição em Lisboa e da Sociedade Patriótica Instrutiva da Juventude Portuense. Tinham como objectivo criar «uma opinião pública favorável ao regime constitucional e contrária à influência dos elementos contra-revolucionários; realizavam sessões de esclarecimento, distribuíam jornais e folhetos, promoviam festas e faziam beneficência.» Aproveitavam para tal questões como o debate constitucional ou a declaração da dependência do Brasil. Cf. a este respeito Maria de Lurdes Lima dos Santos – Sociabilidade, comunicação e aprendizagem. In *Portugal Contemporâneo*. Dir. António Reis. Vol. I. Lisboa, Publicações Alfa, 1990, p. 367.

<sup>34</sup> O epíteto derivava do clube funcionar nas casas do mosteiro dos cônegos regantes de S. Camilo de Lélis, à Praça da Figueira, em Lisboa. Entre os seus membros contavam-se Anselmo José Braamcamp, António Bernardo da Costa Cabral e João Baptista Leitão de Almeida Garrett. Vide José Adelino Maltez – *Tradição*

da Marinha (também de 1836), de José Estêvão Coelho de Magalhães e António Bernardo da Costa Cabral; a Comissão Revolucionária de Lisboa (fundada em 1848 por Oliveira Marreca e Rodrigues Sampaio, entre outros, e que esteve na origem da «Conspiração das Hidras»<sup>35</sup>); o Clube dos Lunáticos de 1864 (com José Elias Garcia, futuro líder do Directório do PRP, Bernardino Pinheiro e José Maria Latino Coelho); e a União Patriótica de Rodrigues de Freitas, fundada em Março de 1867 e cuja acção concorreu para a *Janeirinha* do Porto.

Era assim norma corrente numa mesma cidade existir mais que um clube republicano, cada qual correspondendo a uma dada liderança e a um dado projecto político: federalista ou unitário, nacionalista ou iberista, possibilista ou intransigente (por se recusar a colaborar com os poderes instituídos). Existia pois uma fragmentação política de um agregado já de si demograficamente diminuto, mesmo nos grandes aglomerados urbanos, casos de Lisboa e Porto. Esta dimensão de conflituosidade era vivida especialmente nos órgãos de imprensa dos vários clubes, e tinha o reflexo – sendo um dos exemplos o Porto – na desorganização das hostes, afastando homens de valor da actividade política (Alexandre Braga, José Joaquim Rodrigues de Freitas) e de agravar ainda mais os – já à partida parcos – resultados eleitorais. Algo de inerente à organização clubista do PRP foi a dificuldade em se alcançar a unidade e estabilidade dos trabalhos políticos: fruto dos clubes, um pouco à imagem dos partidos e clubes monárquicos, se constituírem em torno de personalidades rivais. As divisões motivadas por «particularismos ideológicos» eram frequentes<sup>36</sup>.

Mesmo após o esforço agregador visando colocar todos os clubes republicanos sob a tutela de um só Directório, ocorrido em 1883 após um longo processo de consultas e reuniões, a verdade é que as dissensões se prolongaram até à proclamação da República. Esta fragilidade foi demonstrada paradigmaticamente pela falhada revolta republicana do 31 de Janeiro de 1891, nascida da exclusiva iniciativa do meio republicano portuense, com conivência dos republicanos de Coimbra e de outras localidades menores, e que deflagrou contra a vontade expressa do Directório então eleito, que, inclusive, a desautorizou antecipadamente declarando-a como não representativa da vontade do Partido Republicano Português (PRP).

Tais debilidades organizativas não devem ser lidas como exclusivas do republicanismo português. Com efeito, em França, após a vitória dos republicanos nas eleições de 1876, tentativas houve de unir as várias correntes republicanas (oportunistas de Léon Gambetta, Jules Ferry, Maurice Rouvier e radicais de Camille

*e Revolução – Uma biografia do Portugal Político do século XIX ao XXI*. Vol. I: (1820-1910). Lisboa: Tribuna da História, 2004, p. 258.

<sup>35</sup> *História de Portugal*. Dir. José Mattoso. Vol. V – *O Liberalismo*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, p. 118-119.

<sup>36</sup> Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal*, p. 19.

Pelletan, Georges Clemenceau<sup>37</sup>) ao abrigo de uma única organização política e eleitoral, que fizesse face à direita conservadora e monárquica. Surgiram assim, entre outras, na década de 1880, a Association nationale républicaine, o Grand Cercle républicain e a Union libérale républicaine, que, aliás, nunca incluíram os radicais. Estes haveriam de constituir uma federação própria, antecessora do partido radical fundado em 1901, já acima mencionado. Ficava assim consumada a divisão dos republicanos franceses<sup>38</sup>.

Aparte as naturais quezílias entre republicanos, a prioridade de qualquer Centro era a propaganda republicana, o demopedismo, que decorria da crença na perfectibilidade do ser humano e no progresso civilizacional, semeando-se hoje para se colher no devir. Este era um fim que se procurava cumprir, por norma, através de «palestras políticas, científicas e literárias» proferidas pelos sócios mais prestigiados<sup>39</sup>. Os conferencistas republicanos orientavam as suas palestras em tornos de três grandes tópicos na sequência da ideia da república como sendo um regime fautor de liberdade: a questão política (o federalismo e as «vantagens da república sobre a monarquia»), a questão operária («a missão social da democracia») e a questão religiosa (o problema clerical e congreganista).

Os centros republicanos davam origem e patrocinavam a criação de escolas de instrução primária, de bibliotecas<sup>40</sup>, sendo frequente a constituição de centros escolares republicanos<sup>41</sup>. Pretendia-se ministrar um ensino laico, veiculador dos valores republicanos. Em regra, a educação republicana surgia como uma oportunidade de criar um homem novo, que pugnassem pelo primado da cidadania face à pertença institucional religiosa. Permitia criar a massa crítica necessária para a constituição de um projecto societário laico, onde as formas institucionalizadas do religioso não dispusessem de poder político e social efectivo, visto que os seus objectivos, por não obedecerem aos desígnios nacionais, seriam prejudiciais ao país.

---

<sup>37</sup> Os oportunistas representavam a vontade de evolutivamente ir cumprindo o programa republicano, nomeadamente a instauração do sufrágio universal, aquando de conjunturas a isso propícias; os radicais defendiam a pronta aplicação do sufrágio universal e de outras medidas política e socialmente avançadas.

<sup>38</sup> *L'Invention de la démocratie: 1789-1914*, p. 510-514.

<sup>39</sup> *A Discussão*. N.º 713 (9 de Abril de 1886), p. 2.

<sup>40</sup> Foi este o caso do meio republicano português da década de oitenta, em que os dois grandes chefes republicanos de então, Augusto Manuel Alves da Veiga (1850-1924) e Emídio de Oliveira, fizeram da fundação e patrocínio de clubes políticos um barómetro da sua popularidade entre os republicanos da região. Igualmente importante era a criação de escolas primárias na província adjacente ao Porto, sendo frequentes as visitas dos chefes republicanos às mesmas no final do ano lectivo, para comprovar os progressos escolares dos alunos. Cf. Dr. Alves da Veiga. *A Discussão*. N.º 482 (5 de Julho de 1885), p. 2.

<sup>41</sup> Caso do Clube Escolar Republicano Operário, situado no Porto, e fundado em Agosto de 1885. Cf. *A Discussão* (2 de Setembro de 1885), p. 2.

Era pois sobretudo a questão religiosa que permitia ao associativismo republicano estabelecer pontes de contacto com outros associativismos laicos<sup>42</sup>.

Com efeito, dado o destaque que a questão religiosa teve na sociedade portuguesa a partir de finais da década de setenta do século XIX, parece-me lícito afirmar que o livre-pensamento, o laicismo e o anti-clericalismo liberal constituíram os principais factores capazes de reunir sob o mesmo tecto as várias facções republicanas, socialistas e anarquistas, unidas em busca de um novo projecto societário, visando, através da prática jurídica (o Direito), da propaganda e do ensino, «transformar não só as instituições culturais, mas também a consciência colectiva, o que passava pela descristianização das ideias e dos comportamentos e pela socialização de uma nova moral e de uma nova simbólica político-social.»<sup>43</sup>

Exemplo representativo desta aspiração foi a Associação Promotora da Lei do Registo Civil, uma sociedade de cariz livre-pensador, fundada a 18 de Novembro de 1876 e refundada em 1895 com a designação de Associação Propagadora da Lei do Registo Civil. Predominante sobretudo em Lisboa, tinha como fins pugnar pela obrigatoriedade do registo civil e pela separação da Igreja do Estado, assim como cumprir os testamentos dos associados que desejassem funerais não religiosos. O I Congresso Nacional do Livre Pensamento, realizado em 1908, confirma a transição desta Associação para a plena mobilização e intervenção política, no sentido revolucionário republicano. Procedeu-se então à criação de uma «Junta Federal do Livre Pensamento», com o intuito de federar todas «as colectividades de livres-pensadores» já existentes e de criar delegações no resto do país. Não surpreendentemente, uma das reivindicações da Junta era a «liberdade incondicional de associação, de reunião e de todas as manifestações de pensamento falado ou escrito.»<sup>44</sup> Proclamada a República e decretada a lei da separação em 1911 (descrita por um sócio como uma «das mais notáveis datas da nossa história»), a Associação não se dissolveu, optando por velar pelo cumprimento da dita Lei, e assumindo uma postura de alinhamento com o Partido Democrático e de defesa do novel regime<sup>45</sup>. Sintomaticamente, a maioria dos seus associados provinham da baixa burguesia urbana: homens de ofício, empregados de comércio e funcionários públicos.

<sup>42</sup> O que vale inclusive para o campo monárquico. Atente-se no caso da «Associação Liberal Portuense», que juntamente com a «Associação Anti-Clerical Portuense» (fundada em Agosto de 1885), mobilizou cerca de 5000 monárquicos e republicanos num comício antijesuítico realizado no Palácio de Cristal, a 24 de Agosto de 1885. Cf. *A Discussão*. N.º 525 (25 de Agosto de 1885), p. 2.

<sup>43</sup> Fernando Catroga – O laicismo e a questão religiosa. *Análise Social*. Vol. XXIV (1988) 273.

<sup>44</sup> Luís Gonçalves Vaz – *A Associação do Registo Civil e Livre Pensamento*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1999, p. 22-52. Tese de doutoramento em História contemporânea.

<sup>45</sup> Fê-la instaurando um clima de delação, sendo bastante frequente sócios de diversos pontos do país enviarem missivas para a sede lisboeta informando, por exemplo, que sócios seus conhecidos haviam frequentado um acto religioso, o que só por si valia a expulsão da Ordem. Frequentes, nestas missivas, são também as denúncias da «reacção clerical».

Contudo, como foi previamente referido, o anticlericalismo e o livre-pensamento não eram exclusivos republicanos. Aliás, como veremos, diga-se que a presença de socialistas e anarquistas em iniciativas anti-clericais não constituía novidade. Já em 1885, a Associação Propagadora do Livre Pensamento, contava, para além de elementos republicanos, com a presença dos socialistas Azedo Gneco<sup>46</sup> e Guedes Quinhones. Também foi um grupo de socialistas, entre os quais Heliodoro Salgado, que esteve por trás da «Liga dos Livres Pensadores Portugueses», efémera associação datada de 1899<sup>47</sup>. Existia, pois, um alinhamento de posições entre socialistas e republicanos: para aqueles, o binómio monarquia-catolicismo era um obstáculo ao progresso da humanidade e à emancipação do proletariado.

Mas a expressão acabada desta convergência entre republicanos, socialistas possibilistas e anarquistas intervencionistas, encontramos-la nos Círios Civis. Uma iniciativa de origem socialista, era uma secularização dos pré-existentes círios religiosos<sup>48</sup> e partia da necessidade de criar uma maior «militância anticlerical na sociedade, uma autêntica missionação de sinal contrário». Na prática, assumiram o papel de associações excursionistas, protagonizando verdadeiras «romarias laicas», procurando realizar comícios anticlericais na província, assim como «conferências de propaganda ou evocativas de figuras históricas tidas como mártires da intolância religiosa, lições e cursos livres». Contudo, «o ponto culminante da vida de um círio era a excursão anual, no Verão, cuidadosamente organizada, por vezes em consonância com outras associações.»

Esta dimensão de sociabilidade popular concorreu certamente para o rápido crescimento do número de círios civis: criado o primeiro no bairro de Alfama em 1895, existem já sessenta e dois em 1900. O número de associados não era uniforme, mas podia alcançar valores consideráveis, caso do Círio Civil Eborense, que em Outubro de 1898 possuía 540 elementos<sup>49</sup>. Foi criada inclusive uma «Federação dos Círios Civis», mas por volta de 1898, assistiu-se a uma cisão por parte de um largo número de círios civis, que pretendiam-se libertar-se de uma filiação exclusivamente socialista e «abrigar no seu seio indivíduos de qualquer cor política e que combatam sinceramente os intuitos da reacção»: o que explica pelas divergências entre a corrente socialista marxista de Azedo Gneco e os socialistas possibilistas,

<sup>46</sup> Eudóximo César Azedo Gneco (1849-1911). Líder histórico socialista, foi o principal representante da corrente marxista do socialismo português oitocentista e pugnou contra as facções possibilistas socialistas, o republicanismo e o anarquismo.

<sup>47</sup> António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal: as convergências possíveis (1892-1910)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000, p. 45.

<sup>48</sup> Os círios civis eram organizações paralelas ou ligadas a confrarias que promoviam «actividades de carácter festivo com motivações e objectivos religiosos: peregrinações, excursões e arraiais.» Vide António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal*, p. 45.

<sup>49</sup> Cf. António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal*, p. 51.

que acabaram por se juntar aos anarquistas intervencionistas<sup>50</sup>. Porém, o rápido crescimento dos círios civis significou a sua morte: após a atribulada realização do Congresso Anticlerical de 1900, proibidos de fazer excursões de missionação laica à ruralidade, e intimados pelo poder civil a apresentar os respectivos estatutos num prazo de 10 dias, a maioria dos Círios Civis optou por encerrar portas<sup>51</sup>.

Por último, reportemo-nos ao peculiar caso da Sociedade de Instrução e Beneficência «A Voz do Operário». Descendente directa do «Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Laboriosas» (1852) e da «Associação Fraternidade Operária» (1872), passou de simples associação de apoio à publicação do órgão dos operários manipuladores de tabaco, até se tornar, não sem acirradas resistências internas, numa organização interclassista. Baseando-se sempre num paradigma mutualista e assistencial, privilegiou a difusão da instrução pública, quer construindo escolas para tal efeito, quer colocando alunos em escolas privadas quando a procura excedia a oferta.

## Conclusões

Repare-se como foram as associações do Registo Civil e do Livre Pensamento, as que tiveram uma existência mais duradoura, o que se explica por não corresponderem a uma dimensão política particular, mas por se inscreverem numa questão transversal ao republicanismo e que dizia respeito ao papel do catolicismo na sociedade liberal, enquanto instância de autoridade e de promoção de dadas formas de organização social, tal como as congregações. Falamos da denominada «questão religiosa», que reunia sobre o seu tecto monárquicos e republicanos, socialistas e anarquistas. Os círios civis, apesar de se inscreverem nestes pressupostos, foram vítimas da repressão policial, facto que motivou o seu precoce desaparecimento. Da mesma forma, uma associação de cariz acentuadamente social, com fins de beneficência, caso da «Voz do Operário», conheceu uma duração mais prolongada no tempo que as organizações de republicanos e socialistas, que, apesar da sua diversidade, estavam vocacionadas sobretudo para a acção política.

Quais as razões, então, para que as associações de cariz acentuadamente político, que continham na sua génese as raízes dos partidos políticos modernos, tenham conhecido uma existência tão atribulada nos finais da Monarquia Constitucional?

<sup>50</sup> Cf. António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal*, p. 123. Segundo Heliodoro Salgado, «(...) Política partidária em tais agremiações só serviria a dissolvê-las pela intriga, pelas rivalidades, pelos exageros da paixão. (...) Nem monarquia, nem república unitária, nem república federativa, nem oportunismo, nem radicalismo: liberdade, como ideia abstracta orientadora de todo o nosso trabalho; eis o programa político dos círios civis».

<sup>51</sup> Cf. António Ventura – *Anarquistas, republicanos e socialistas em Portugal*, p. 58.



Persistiu até 1910 uma facção do republicanismo português que se reivindicava federalista e municipalista e que bebia directamente do pensamento de Félix Henriques Nogueira (1823-1858) e de J. P. Proudhon (1809-1865), entre outros. Aliás, é de crer que em 1910 essa facção, se não maioritária, tivesse pelo menos uma representatividade considerável. A defesa de um regime político constituído por múltiplas associações hierarquicamente dispostas (município, concelho, província, confederação de províncias) alicerçava-se num intento descentralizador, que constituía, para Alves da Veiga – um dos expoentes do republicanismo federalista português – na «missão da democracia republicana».

Pudemos igualmente verificar como, apesar de inicialmente reconhecido pela Revolução francesa, o fenómeno associativo apenas tardiamente veio a ser reconhecido legalmente.

No geral, é de crer que a complexa herança de 1789, conjugada com a matriz federalista defendida pelos socialistas e anarquistas portugueses, assim como por uma importante facção republicana ajudou a dificultar o surgimento de verdadeiras organizações políticas capazes de mesclar a opinião com a organização. A pulsão federalista, indirectamente, criava as condições teóricas para a legitimação e fortalecimento das individualidades locais, desejosas de alcançar primazia política e social.

Estas limitações, conjugadas com as limitações legais e conjunturais existentes, geravam uma permanente fragilidade dentro do associativismo laico português, sujeito a permanentes lutas intestinas, à hostilidade do regime monárquico, e, por tudo isso, incapaz de promover instâncias a nível nacional de coordenação da actividade política.

Uma das consequências das limitações legais à livre associação foi assim a de obstaculizar ao desenvolvimento do associativismo político, rumo à construção do fenómeno partidário. Identificado com a divisão, logo, com a fragmentação da soberania popular, o partido foi sobrevivendo, quer em França, quer em Portugal, enquanto movimento de opinião, não de organização política: uma realidade na teoria e por vezes próxima dos factos, mas sem equivalente legal à altura.

Fazendo jus ao intuito comparativo deste trabalho, devemos porém, em jeito de conclusão, alertar para o facto das razões da fragilidade desta tipologia de associativismo não deverem ser imputadas a uma qualquer especificidade histórico-patológica portuguesa.

Devem antes ser enquadradas na herança de 1789, comum ao espaço político-cultural onde estava inserido Portugal, subsequentemente, na própria matriz da sociedade liberal de oitocentos (e nas dificuldades desta em enquadrar fontes alternativas de autoridade para além do Estado, o que é natural, dada a fragilidade deste), e nos caminhos que algumas das ideias com maior projecção no séc. XIX tomaram, caso do federalismo.



---

## NOELISMO: MOVIMENTO DE ELITE E DE VANGUARDA?

MARIA DA CONCEIÇÃO MOITA

### Introdução

Quero começar por dizer que integrei a União Noelista Portuguesa entre 1950 e 1967. E acrescentar que penso que eu não seria quem sou se não tivesse feito essa experiência. Foi um tempo verdadeiramente decisivo na minha vida que teve as maiores repercussões no meu percurso. Por isso peço-vos compreensão para o facto de eu vos passar uma visão do noelismo talvez marcada por muito de subjectivo. Mas conheço a importância que se atribui na construção da História às narrativas feitas por protagonistas. Obrigada à organização destas Jornadas pelo convite para fazer a comunicação de que resultou o presente texto.

### O Noelismo tem uma história

O Noelismo é um movimento católico de mulheres que nasceu em França na última década do século XIX, por iniciativa do P. Claude Allez. Este padre assumcionista terá tido a inspiração, junto da gruta de Belém, de criar uma publicação para crianças e jovens do sexo feminino, como forma de evangelização e formação cristã, alicerçadas no Mistério da Encarnação. Esta publicação veio a aparecer em 1895 e foi intitulada *Le Noel*. O movimento noelista formou-se espontaneamente a partir das relações cordiais que se estabeleceram entre as leitoras desta revista que iniciaram reuniões regulares a partir de uma peregrinação a Lourdes, em 1901, para agradecer a cura milagrosa de uma das suas assinantes. E *Le Noel* atravessa fronteiras e a Portugal chegará em 1908. Enquanto movimento, depois de algumas tentativas frágeis de coordenação e recrutamento, só em 1925 se verifica uma dinâmica interna que lhe dá um impulso e cria uma identidade.

E se muitas das suas tradições têm raiz no noelismo francês, bem depressa o movimento em Portugal se autonomiza encontrando caminhos próprios que lhe conferem características específicas e inovadoras.

O movimento emerge em determinadas circunstâncias sóciohistóricas. Não vou deter-me na descrição dessas circunstâncias porque outros o fariam melhor do que eu e por razões de economia de tempo. Mas é importante ter em conta esse cenário.

O Noelismo tem uma **espiritualidade**. Espiritualidade centrada no mistério da encarnação, no mistério de Deus que se fez homem. Espiritualidade que é proposta de encarar, acolher e viver a presença de Jesus na história.

O Noelismo tem uma **mística** – que segundo Manuela Saraiva (1950) é «um espírito que gera um ambiente, estrutura uma maneira de ser e de sentir, dá o tom a uma vida, a uma comunidade. É o calor que se desprende de uma ideia em marcha, é aquele *quid* que actua, que se impõe a um movimento e que é a sua alma, a sua força, o seu mistério...»

A preocupação de cultivar um estilo de convivência caracterizado pelo «espírito de família», onde os formalismos não têm lugar; a exigência que não se transforma em fardo, o gosto daquilo que não é banal, a procura da valorização pessoal – tudo são sinais da mística que se foi desenvolvendo e transmitindo.

## Estrutura

O recrutamento para o Noelismo foi feito a partir de redes de amizade ou de conhecimento e entre os anos 30 a 70 envolveu predominantemente raparigas e mulheres dos meios sociais da média e alta burguesia urbana.

Como escreve Maria Reynolds de Sousa, a União Noelista Portuguesa tinha uma estrutura deliberadamente flexível, sendo o seu forte a *União*, constituída pelas solteiras com mais de 18 anos, a maior parte delas universitárias ou profissionais. O sector juvenil era formado pelas *Pequeninas* – dos 3 aos 7 anos; depois desta idade passavam a ser *Cadetes* (termo que teve origem no noelismo francês – *les cadettes de L'enfant Jesus*) dos 7 aos 12 anos. A seguir, as *Médias* dos 13 aos 18 anos. Finalmente as casadas constituíam as *Amigas do Lar*, designação de que ninguém gostava, mas que era aceite.

Todos estes grupos etários estavam organizados por *núcleos* onde era feito, em conjunto, o estudo de uma grande temática eleita para ser trabalhada ao longo do ano, com orientações concretas para cada mês publicadas na revista.

A revista principal das noelistas era, e ainda é – o *Natal*, dirigido à União e às Amigas do Lar.

Vale a pena dizer que, segundo as fontes de que disponho, as noelistas em Portugal seriam no ano de 1968 cerca de duas mil, número que viria a decrescer

na década de 70 à semelhança do que aconteceu com outras dinâmicas católicas. Pode afirmar-se que os anos áureos de mobilização e actividade se situam nos anos 40, 50 e começo da década de 60.

A União Noelista Portuguesa continua hoje a sua actividade, integrando os núcleos as *Amigas do Lar* e a *União*.

### O Noelismo português tem um lema – Por Cristo, Cultura e Serviço

Para este ideário estavam orientadas toda a formação e toda a actidade.

Pode dizer-se que as intenções do Noelismo em Portugal se podem explicitar deste modo:

- Propiciar às noelistas uma exigente formação teológica e espiritual que se manifestasse numa vida consciente de prática cristã.
- Fomentar uma valorização integral a cada uma, numa abertura à cultura e ao pensamento, no incentivo ao aprofundamento dos carismas próprios.
- Desenvolver uma atenção ao mundo e às suas necessidades para dar as respostas possíveis aos desafios do tempo.

Mas há uma ideia desenvolvida em diversos documentos e intervenções ao longo do tempo e que me pareceu interessante trazer para aqui por ser relativamente desconhecida: o Noelismo pretendia ser um movimento de **elite**, no sentido de pequeno grupo que conscientemente se prepara para determinada missão, e um movimento de **vanguarda** no serviço da Igreja e do mundo, no sentido de «adivinhar» antes de muitos outros os caminhos urgentes a encetar. Será que o Noelismo foi um Movimento de elite e de vanguarda? Do ponto de vista das próprias noelistas esta dupla faceta era, por um lado um desafio permanente, e por outro era uma característica do movimento.

### Protagonistas relevantes

«Pode sem dúvida afirmar-se que o Noelismo gerou e viveu dum “grupo de mulheres excepcionais”» – escreve Maria Reynolds de Sousa, que em duas páginas do seu artigo na revista *Faces de Eva*<sup>1</sup> nos deixa nomes de pessoas que, quem por lá andou, reconhece como figuras notáveis que construíram o movimento e que nele e a partir dele deram um contributo particular à renovação da Igreja e, no modo como encararam a sua responsabilidade de cidadãs e de cristãs, iniciaram caminhos

---

<sup>1</sup> Cf. Por Cristo cultura e Serviço. *Faces de Eva*. Estudos sobre a Mulher. 22 (2009).

novos no campo da intervenção apostólica e social. O facto destas mulheres se terem encontrado no noelismo potenciou as suas características pessoais e fez do movimento uma plataforma especial. Sem elas a história do Noelismo teria sido outra.

Mas cabe aqui referir o incontornável lugar do **P. Gustavo de Almeida**, assistente nacional do Noelismo de 1938 até ao momento da sua morte em 1965, exactamente no campo da formação das noelistas. As suas qualidades de forte liderança e de permanente entusiasmo, o seu nível de exigência e a capacidade de, com perseverança, ter procurado uma estratégia a longo prazo que preparasse um escol ao serviço daquelas que eram as suas perspectivas pastorais, foram determinantes para lançar e desenvolver este movimento. Na secção da revista *Natal* reservada à Palavra do Assistente, entre muitas outras temáticas, o P. Gustavo de Almeida faz a leitura da evolução do lugar da Igreja na sociedade da altura – um mundo onde esta perde o lugar que tinha tido, e convoca as noelistas para serem um grupo avançado na disponibilidade para o serviço de Deus e no compromisso com a recristianização.

O P. Gustavo tinha um temperamento muito contraditório – tanto podia explodir de zanga como ter atitudes de grande ternura. Era por vezes controverso no seu modo de se relacionar e na sua postura face ao regime político. Mas o consenso era geral no reconhecimento da sua integridade pessoal, dedicação ao Noelismo, e do modo como influenciou muita gente na recusa da mediocridade e procura de uma vida dada generosamente.

## A Formação

Como já referi a formação das noelistas era um dos grandes objectivos do Movimento. A leitura e o estudo da Bíblia, da teologia e da liturgia, o gosto do silêncio, a oração individual e colectiva eram incentivados na prática. As celebrações, os retiros, os campos de férias, os fins-de-semana de formação, as reuniões de núcleo, as publicações eram lugares e tempos privilegiados de formação.

Mas para além da formação teológica e espiritual há que referir a ênfase posta na abertura cultural, no fomento da leitura e da reflexão, na preocupação de preparar «especialistas» nos vários campos do saber e da intervenção educativa e social.

Na minha leitura houve alguns aspectos sempre presentes que contribuíram para a eficácia desta formação:

- o cuidado inteligente e pedagógico das dirigentes e responsáveis na preparação de cada acontecimento;
- a presença exigente e lúdica das responsáveis mais velhas em todas as actividades do sector juvenil e que eram uma referencia importante;
- a proximidade de todas a todas;
- a preocupação de centrar a formação e as práticas no essencial da vida cristã;

- a responsabilidade assumida por muita gente, a partir da exemplaridade de muitas dirigentes que ainda hoje são lembradas como pilares do movimento;
- a sensibilidade para pedir a cada uma o seu máximo.

## O Serviço

No domínio da intervenção apostólica e social há que distinguir as iniciativas que decorreram das opções e decisões pessoais de cada noelista, daquelas que foram assumidas e sustentadas pelo movimento.

Entre as últimas são de assinalar as que dizem respeito ao **trabalho social**:

- **A obra das Maternidades, Casa de St<sup>a</sup> Maria do Resgate e a casa do Ardina em Lisboa.**
- **A Escola de Enfermagem Rainha Santa Isabel, em Coimbra. O Patronato do Menino Jesus da Torre da Marca, no Porto.**

Destacaria os **contactos regulares a diversos bairros problemáticos em Lisboa, Porto e Coimbra**. Lá se dava catequese e lá se gerou um conhecimento de situações sociais que necessitavam de urgente atenção e onde se criaram modos de intervenção adaptados às circunstâncias. Na minha perspectiva, esta convivência com populações em condições miseráveis desenvolveu nas noelistas um sentimento de compaixão e uma certa capacidade de procurar soluções sociais que respondessem às situações mais gritantes. Mas a questão social não foi entendida durante décadas como uma questão política.

Entre as actividades **desenvolvidas no campo eclesial** posso destacar:

- **A confecção de alfaia litúrgica** para igrejas pobres era uma das actividades mais características das noelistas. A preocupação da perfeição na sua execução, bem como o conhecimento exacto da sua função acompanhavam todo este trabalho.

Em 1945, acontece por iniciativa da União Noelista Portuguesa a 1<sup>a</sup> Exposição de Arte Sacra Moderna a que se seguiram várias outras em anos posteriores. Anos mais tarde, quando da fundação do Movimento de Renovação de Arte Religiosa, este integra duas mulheres que são noelistas – M<sup>a</sup> José Mendonça e Madalena Cabral.

- **As Férias Missionárias** iniciaram-se nos fins dos anos 40. Decorriam durante o mês de Agosto em que algumas raparigas da União dedicavam as suas férias a tentar ter uma presença evangelizadora em terras descristianizadas, indicadas pela Patriarcado e que normalmente se situavam na zona oeste da diocese de Lisboa. No verão de 57, por exemplo, 30 «missionárias» estavam em 6 aldeias da referida zona. Viviam numa casa alugada na terra, em condições da maior austeridade e vivendo um quotidiano comunitário. Esta

proposta, inovadora na altura, propiciou a todas as que nela participaram uma experiência formativa a diversos níveis. O contacto com a população em geral e de modo particular com as crianças, era ocasião para anunciar o Evangelho. Os espectáculos de fantoches que se faziam na rua pela tardinha, reuniam imensa gente. Os serões com as mulheres à luz do petróleo, as festas, as visitas aos doentes, as conversas no campo ou ao pé da fonte, eram por vezes momentos importantes na lógica daquilo que movia aqueles grupos.

O **Curso de Pedagogia Catequística** esteve na raiz da reformulação da catequese a nível nacional e foi um dos grandes contributos do noelismo para uma inovação na Igreja portuguesa. Este curso tinha a duração de dois anos em ritmo semanal. A noelista criadora desta pedagogia foi Maria Teresa Navarro, figura fulcral do movimento e que foi professora de Religião e Moral no Liceu M<sup>a</sup> Amália Vaz de Carvalho em Lisboa. O compromisso no campo catequético foi eleito pelas noelistas como «o apostolado dos apostolados» e em certa altura fez-se uma campanha para que cada noelista ocupasse duas horas por semana nessa actividade.

Já no fim dos anos 50, quando é criado o Secretariado de Informação Pastoral e o BIP (Boletim de Informação Pastoral) Joana Bénard da Costa Veloso, então presidente nacional do noelismo, é a única mulher convidada para integrar estas duas equipas. E o C 43, um grupo informal criado pelo então cônego Manuel Falcão, com o objectivo de reflectir questões da Igreja, integrava três noelistas (as únicas mulheres). Entre elas, eu própria.

### Opções pessoais

Naquilo que diz respeito a opções pessoais e profissionais de noelistas com repercussão no domínio social e educativo, no campo da cultura ou da implicação política ou ainda no domínio das decisões mais radicais enquanto cristãs, os exemplos são inúmeros.

Como deputadas à Assembleia Nacional, destacam-se, Maria Leonor Correia Botelho e Maria Margarida Craveiro Lopes dos Reis que assumiram esse cargo em várias legislaturas. Já em 1969, no tempo de Marcelo Caetano é eleita, enquanto elemento da chamada Ala Liberal, Maria Raquel Ribeiro.

Também a Câmara Corporativa teve intervenção durante vários anos de M<sup>a</sup> Luísa Ressano Garcia.

Como Professoras Universitárias de grande prestígio posso nomear-se M<sup>a</sup> de Lourdes Belchior e Manuela Saraiva.

No campo da educação distingue-se M<sup>a</sup> Teresa Andrade Santos que criou a escola *O Beiral* e o *Instituto de Educação Infantil*.



Nos anos 50, um grupo muito numeroso de Noelistas da União e de todo o país aderiram às Auxiliares do Apostolado – organização católica feminina, de âmbito diocesano, onde os membros fazem regularmente promessa de consagração, mantendo embora a sua condição e vida laical.

Respigando nos percursos tão diferenciados, lembro, de modo perfeitamente aleatório e reduzido, algumas opções pessoais:

Lembro a M<sup>a</sup> Leonor Correia Botelho, que era assistente social, ter trabalhado um tempo como operária numa fábrica de conservas em Setúbal.

Lembro que a M<sup>a</sup> Manuela Pimentel, depois de entrar nas beneditinas, pediu licença para ter uma vida de eremita onde permaneceu quase até à morte.

Lembro a Maria Madalena Duarte Silva, que nos anos 50 foi para a Alemanha fazer um Curso de teologia. Suponho ter sido a 1<sup>a</sup> mulher a ter este tipo de formação em Portugal.

Lembro a M<sup>a</sup> Sommer de Andrade, que tinha uma grande fortuna familiar e que comprou e ofereceu às noelistas, para realização de campos de férias e encontros de formação, uma casa em Vale de Lobos, perto de Belas. Morreu num Lar de Idosos no meio da maior austeridade.

Lembro a Isabel Pimentel que viveu 3 anos, integrada numa fraternidade de Charles de Foucauld, junto de uma tribo de bantos, em Xamavera, nas terras do fim do mundo, em Angola. Esta missão acabou quando a fraternidade foi atacada de noite por um grupo de homens armados de que nunca se soube exactamente a proveniência.

Lembro tantas vidas, de tanta gente!..

Tempos áureos do Movimento. Mas durante a década de 60 muitas foram as noelistas que começaram a ter parte activa nos diferentes pólos de actividade e debate que emergiram na Igreja portuguesa e que naturalmente foram dando forma a novos modos de pensar e de agir. E devagarinho começaram outros tempos para a vida do movimento e para o percurso de muitas noelistas.

Só uma nota mais pessoal. Quando nos começos de 1974, eu estava na Cadeia de Caxias enquanto presa política, recebi uma encomenda da minha família com alguma roupa. No meio do embrulho reconheci um cachecol verde vivo, que eu tinha visto muitas vezes no pescoço da Presidente nacional do noelismo, Manuela Martins Barata. E quando terminou o período do isolamento e eu pude partilhar a cela com mais três pessoas, caí nos braços de duas companheiras que conhecera no noelismo.

Movimento de elite e de vanguarda? Pode testemunhar quem por lá andou e experienciou a procura destas dimensões. Mas deixo a questão. Merece debate e aprofundamento.



---

# ESCOLAS PROTESTANTES: DISPOSITIVOS DE INSERÇÃO E DE REGENERAÇÃO. UMA REFLEXÃO SOBRE A REALIDADE PORTUGUESA DE MEADOS DO SÉCULO XIX ATÉ ÀS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX

JOSÉ ANTÓNIO AFONSO

## 1. Introdução

Uma escola protestante popular nasce com o movimento do *Révail*, recuperando objectivos fundacionais das escolas não sectárias do início de Oitocentos<sup>1</sup>. Aliada à radicalidade com que se contestaram os princípios da hierarquia anglicana esteve presente a redefinição das escolas dominicais. Reconheceram os impulsionadores do novo rumo do protestantismo que essas escolas tinham desempenhado uma função crucial de evangelização e alfabetização e que face aos desafios da sociedade teriam necessariamente que repensar a sua missão. Estavam identificadas, com clareza, nas mentes destes cristãos não conformistas, que as escolas elementares teriam que corresponder às necessidades de escolarizar as crianças das classes populares e que as escolas dominicais deveriam ser o espaço catequético, configurado em novos moldes – mesmo que em inúmeros contextos ainda pudessem ter um papel decisivo na alfabetização, seguindo a genealogia da sua criação, longos anos atrás – que dessem perspectivas de consolidação religiosa das comunidades.

O movimento do *Révail* inspira-se num sentimento cristão que promovia o sentido da História, assente em quatro pilares: leitura da Bíblia<sup>2</sup>; lucidez na denúncia da idolatria e da superstição; interioridade da consciência («instinto divino»), e atitude crítica, que assumia uma dimensão anticlerical nos países de religião

---

<sup>1</sup> Cf. B. Mely (2004). *De la Séparation des Eglises et de l' Ecole mise en Perspective Historique*. Lausanne: Ed. Page deux, 2004.

<sup>2</sup> Poder-se-á referir que o modo como se traduziu este momento terá sido um forte indicador de um processo de alfabetização, potenciando o acesso às modalidades de entendimento do mundo e, por consequência, contribuir para um processo de formação identitária.

de Estado (não estava isenta dessa admoestação a anglicana Inglaterra). A base deste pensamento era a recepção moderna dos ensinamentos dos Reformadores, nomeadamente pela incorporação das ciências positivas e dos princípios filosóficos da autonomia do sujeito. Fundamentalmente, incorporaram a herança iluminista no que se refere ao papel da razão na construção do saber, sendo, neste aspecto, Wesley uma óptima ilustração de como uma particular leitura da modernidade tem consequências espirituais assinaláveis.

No campo protestante as propostas inovadoras do *Révail* provocaram retracções nas denominações mais conservadoras no que se refere à questão do ensino, nomeadamente operando ressacralizações das escolas e oposições ao humanismo e à pedagogia científica, bem assim como ao método científico, de que a situação clássica, tida como um dos expoentes inauditos de tensão, é a sistemática oposição às teses de Darwin. Fechando-se ao secular estes protestantes ensimesmaram as escolas, transformando-as em colégios de elites.

O projecto educacional dos cristãos dissidentes configurava a emancipação moral e material dos sujeitos. As dimensões intelectual e moral estavam indelevelmente entrelaçadas, suportadas por uma inquebrantável crença no papel do proletariado e dos trabalhadores na economia cultural da sociedade. Defendiam que a escola deveria apostar na transmissão de valores éticos e civis capazes de operar mudanças nas comunidades, e por extensão na sociedade. As viragens culturais pressupunham que também a escola fosse concebida como uma realidade capilar e funcionante – um *loco educatoris*. Neste quadro ideológico, a educação estribava-se em socializar e sociabilizar, através de um método social em que se imbricavam as perspectivas educacional, ocupacional e de sociabilidade. A escola seria então um espaço democrático potenciador de aprendizagens múltiplas que teriam por destino a participação social activa, através da construção de uma actividade social e da reconstrução identitária e cultural, das crianças e jovens das classes populares. A escola era um círculo educativo estruturado numa cooperação criativa.<sup>3</sup> O projecto pedagógico é fundamentalmente um projecto secular e que incorpora os princípios do liberalismo (liberdade, democracia, progresso, trabalho, individualismo), num duplo registo: emancipação racionalista e compreensão crente. A possibilidade (em última estância) de criação de uma nova ordem social também esteve sempre presente – independentemente da focalização dos protestantes na salvação individual (eleição) e no ascetismo tenham operado uma adaptação à vida nas sociedades capitalistas – como contraponto das incontornáveis dessocializações.<sup>4</sup>

O medo dos quotidianos disruptores provocou um repensar da crucialidade dos factores culturais no projecto educativo. Ao fomentar a auto-aprendizagem

<sup>3</sup> Cf. *Pensée pédagogique. Enjeux, continuités et ruptures en Europe du XVIe. au XIXe. siècle*. Ed. P. Alexandre e M. Sammel-Scheydereds Bern: Peter Lang, 1999.

<sup>4</sup> Cf. G. Lenski – *The Religious Factor*. New York: Doubleday, 1961.

moral, associaram a questão educativa a uma proposta reformista de maior amplitude – que se assemelharia a um ponto de ruptura civilizacional<sup>5</sup> – que abrangeria círculos concêntricos envolvendo o sujeito num amplexo regenerador.

O abandono progressivo de uma escola idealizada como modelo oleográfico e de uma família concebida como corpo solidário com valores intrínsecos (amor, disponibilidade, fraternidade) e universais, fez com que as famílias comuns, logo as crianças comuns, fossem as destinatárias da proposta do *Révail*. Incorporando as inovações pedagógicas protagonizadas por Pestalozzi, Herbart, Fröebel e Spencer, foram concebendo uma escola activa (sinalizada por William Jones e John Dewey) centrada na criança.

As condições sociológicas das escolas ditaram uma pedagogia realista que (não abandonando o princípio de que o ensino se opera de dentro para fora) fosse erigindo cuidadas posições em que a particular atenção à observação, à experiência e à prática situassem com pertinência o método intuitivo, ampliando a própria actividade escolar – através dos trabalhos manuais, técnicos e agrícolas, jogos, excursões, arte e moral –, de forma que se partisse do individual para o colectivo (e para a sociedade) promovendo, em simultâneo o bem-estar do aluno (nomeadamente com material didáctico e mobiliário escolar). Um descritivo psicológico associa-se a um prescritivo pedagógico na impregnação de uma educação liberal.<sup>6</sup>

A proposta educativa do *Révail* é difundida por vários países europeus, em consonância com opções estratégicas de missionação. A recepção e difusão dependeram de múltiplos factores de que se poderão identificar aqueles relacionados com as dimensões política, económica, social e simbólica – em particular: escolaridade obrigatória e correlativas políticas de efectivação; religião de Estado e posições face às minorias religiosas, e níveis de desenvolvimento e urbanização das sociedades – para além, obviamente, de um outro de maior amplitude: patamar de consolidação de uma sociedade liberal, com as inevitáveis consequências ao nível da cidadania.

A escola elementar (aqui sumariamente esquiçada) teve, então, assimilações distintas, sendo que, no contexto português, nos interessará detectar a sua permanência e a forma como foi recebida pelos movimentos protestantes (e evangélicos) que tiveram presença assinalável durante a Monarquia Constitucional e perduram na República.

A história social e cultural do protestantismo português é um domínio ainda em aberto pela sua complexidade, particularidades e imbricamentos sociais inau-

---

<sup>5</sup> Veja-se, por exemplo, o sucesso (recepção) nos meios populares do designado «Victorian Gospel of Success» em *Social Science being Selections from John Cassell's Prize Essays by Working Men and Women. With Notes*. London: Cassell, Peter and Galpin, La Belle Sauvage Yard, 1861.

<sup>6</sup> Cf. A. Kerlan – *La science n' éduquera pas. Comte, Durkheim, le modèle introuvable*. Bern: Peter Lang, 1998.

ditos. Para o propósito que basila a nossa sondagem, retenha-se a informação que nos anos 30 do século XX Eduardo Moreira nos faculta.

Quadro 1 – Igrejas e Missões (anos 30 do século XX)

Denominação	Ano de Estabelecimento	Missão	Igrejas e outros locais	Número Obreiros	Comungantes	Alunos E. D.	Alunos Escola Primária	Alunos Escola Secundária
Sociedade Bíblica Inglesa e Estrangeira	1835			7				
Sociedade dos Tratados Religiosos	1855			1				
Sociedade Bíblica Nacional Escocesa	1866			3				
Igreja Evangélica Portuguesa	1843		6 + 4	3	288	186		
Igreja Escocesa	1843	1		1				
Igreja Lusitana	1866		9 + 4	11	674	651	844	18
Igreja Metodista Portuguesa	1868		5 + 10	9	464	857	467	
Igreja Presbiteriana Portuguesa	1870		1 + 4	2	188	168		
Irmãos	1876	7	14 + 24	25	462	1.354	35	
Grupos Independentes	1880	1	4	6	105	49		
Igreja Metodista Episcopal (*)	1894							
Igreja Nazarena	1901		1 + 6	1	82	50		
Congregação Evangélica do Brasil e Portugal	1908		8 + 26	6	493	495	60	
Convenção Baptista Portuguesa	1908		10 + 3	10	369	506		
Aliança Baptista Portuguesa	1914		1 + 1	2	72	100		
Acção Bíblica de Genebra	1923	2	2 + 7	9	68	202		
Missão Médica de Lisboa	1930	1		4		60		
União Cristã da Mocidade Masculina	1894							15
União Cristã da Mocidade Feminina	1897							13

(\*) Não há informação.

Fonte: Eduardo Moreira – *The significance of Portugal. A survey of evangelical progress*. London-New York-Toronto: World Dominion Press, 1933.

A diversidade de denominações é interessante, tanto do ponto de vista socio-lógico quanto em termos históricos, o que poderá indiciar estratégias diferentes para os protestantismos – umas mais secularizantes e outras essencialmente evangélicas. É sobretudo na estratégia secularizante que se irão concentrar os esforços analíticos e, eventualmente, descritivos<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Muita da informação contida no texto tem a sua origem na leitura da imprensa protestante, nomeadamente: *A Luz e Verdade* (1902-1922); *Amigo da Infância* (1874-1939), *Arauto Cristão* (1910-1916);

## 2. O que é uma escola protestante?

A partilha do ideal de que a educação é central para o progresso humano e essencial para o crescimento moral implica corroborar que o seu objectivo seja formar um homem independente e fraterno, mas pressupõe, também, que se gere um homem para o seu País. A educação pode entender-se, então, como uma espécie de pulverização e assimilação do individual no social, mantendo-se, contudo, o princípio de que o homem deve ser livre.<sup>8</sup> Esta liberdade, porém, exercita-se dentro dos limites institucionais da autoridade e apreende-se, tutelarmente, com os superiores, sejam eles Deus, a Nação, o Professor ou os Pais.

Esta sequencialidade reflecte uma concepção de *escola* como uma sociedade onde se patenteia a obra do Criador, portanto, se a escola é, na sua essência, concebida por Deus, é, então, por Ele e para Ele, que a missão da escola ganha sentido. Não só como instituição, mas também como uma organização que tem trabalhos específicos e diferenciados, com um único propósito: conciliar perfeição, harmonia, responsabilidade e resguardar dos perigos, ou seja, disciplinar a vida, com uma gradação de conhecimentos que formem e informem a mente; que promovam aprendizagens que possam ter aplicação numa vida futura, e que se revejam na profissão que se escolhe.<sup>9</sup> A escola deverá acompanhar a sociedade, calibrando a introdução dos estudos úteis com a reiteração do seu ideal fundador.

O que objectivamente se convoca é que o homem deve instruir-se nos conhecimentos que melhor o auxiliem no cumprimento dos deveres de cidadania, da família e da grande colectividade humana, o que implica que a educação se estruture nos três aspectos fundamentais elencados por Spencer: educação intelectual, educação moral e educação física. O código estabelecido por Spencer – em sintonia com a pedagogia do neo-humanismo liberal de Pestalozzi, a primeira grande teoria educativa de Herbart –, e a intuição iluminada de Fröebel de conciliar a educação familiar com a educação comunitária como essencial para o processo de desenvolvimento da criança com base no cientificismo pedagógico, é normativo na estruturação das respostas ensaiadas para a resolução do problema educacional, não só na dimensão organizacional<sup>10</sup>, como na dimensão metodo-

---

*Egreja Lusitana* (1894-1923); *Jornal Evangélico* (1922-1925); *O Bom Pastor* (1901-1916); *O Cristão Lusitano* (1924-1925); *O Evangelista* (1893-1901); *O Evangelizador* (1921-1922); *O Mensageiro* (1905-1940); *Portugal Evangélico* (1921 a 1932), e *Portugal Novo* (1928-1948).

<sup>8</sup> Cf. C. Wagner – *The Simple Life*. London: Isbister and Company, 1905.

<sup>9</sup> Cf. E. Thomson – *Educational Essays*. Cincinnati: L. Swormstedt & A. Poe, 1859; e C. J. Vaughan – *The Vocation of a Public School. A Sermon preached at the Tercentenary Commemoration of Repton School. In The Book of the Repton Tercentenary. 1857*. London: T. Hatchard, 1857, p. 65-87.

<sup>10</sup> Cf. A. Perry – *The management of a City School*. New York: The Macmillan Company, 1908.

lógica do ensino e na formulação dos saberes a transmitir.<sup>11</sup> Procurar pensar o espaço escolar, o seu equipamento (escolar e didáctico) bem como a inserção espacial da escola, motivam reflexões e a nítida consciência que o surgimento de um espaço específico implica urgentemente uma nova concepção do trabalho pedagógico, ou seja, uma radical transformação nos métodos de ensinar, na forma de aprender e das matérias a leccionar. Mas tem ainda implícito que a cada classe etária corresponda um ensino específico: com o rigor de que se destina a um grupo determinado biologicamente, mas fundamentalmente tendo a percepção de que há trajectos sociais que marcam o modo como entendem e se inserem no mundo. A escola que se pretende é uma escola para as classes populares que mantenha padrões de qualidade espacial e de equipamento, além da excelência do investimento pedagógico, tendo sempre presente que princípios não significam métodos e que é essencial quebrar isolamentos intelectuais, bem como, com vitalidade, pensar-se na oferta educativa tendo em conta o tempo, o espaço e um povo específico.<sup>12</sup> A utilização de uma pedagogia racional, onde se combine o método indutivo com o método dedutivo é uma proposta plausível porque, no processo de ensino-aprendizagem, possibilita articular consistentemente as leis da natureza física, intelectual e moral, evitando as derivas empíricas ou teoréticas.

A primeira geração de protestantes portugueses – relacionados com os metodistas, presbiterianos e a formação singular denominada Igreja Lusitana – integrou com acuidade os factores culturais intrínsecos ao país ao assimilar o modelo de escola que vinha sendo proposto. A sua assimilação incluiu a percepção que os protagonistas fizeram do País e do seu Povo, mas também o estado do campo educativo – sua geografia, morfologia, propostas educativas e estado da escolaridade obrigatória. Autores e actores dos movimentos protestantes desde, pelo menos 1884, defendem, nos escritos publicitados na imprensa, que a educação só promove o bem desenvolvendo «no espírito sentimentos úteis e nobres», como factores civilizacionais indelévels já que são marcas que permitem distinguir povos, raças e estádios de evolução da humanidade, mas também concluem que a educação deve contemplar a ciência compaginando-a com os «princípios nobres da Bíblia». Postulam de modo veemente que essa educação tem que ser comum a todos (homens e mulheres) e a todas as classes, de modo a que na sociedade haja respeito e estima num clima de fraternidade. Os corolários desta posição enfatizam

<sup>11</sup> Cf. M. A. Brown – *Child Life in Our Schools. A Manual of Method for Teachers of Infants' Schools. Based on the Principles of Pestalozzi and Fröebel*. Pref. E. P. Hughes. Fourth Edition Enlarged (1ª ed: 1906). London: George Philip & Son, 1911.

<sup>12</sup> Cf. F. F. Jobson – *Chapel & School Architecture, as appropriate to the Buildings of Nonconformists, particularly to those of the Wesleyan Methodists; with Pratical Directions for the Erection of Chapels and School-Houses*. London: Hamilton, Adams & Co, 1850; e F. J. Gladman – *School Work. I – Control and teaching. II – Organization & principles of education*. London: Jarrold and Sons, 1885.



uma dimensão moral, uma expressão ética – nomeadamente nas suas componentes cívicas e de cidadania – e, inquestionavelmente, a vertente de instrução, que permitiria ao Povo «ilustrar-se» saindo de um estádio de ignorância, enquanto requisito indispensável para o «bom governo social». Poder-se-á, então, afirmar que a instrução não se podia dissociar da educação. Várias foram as modalidades em que se declinou a educação moral entendida como factor de elevação societal e civilizacional, sendo, nesta perspectiva, a família a matriz de todo o processo.

Mas, face a esta posição, o que deverá então ser a escola? A resposta (devidamente sistematizada desde 1886) tende para considerar o espaço escolar como um «pequeno microcosmos» – «casulo» ou «tabernáculo» – que é como um «termómetro que serve para medir o grau de senso de um povo». Nesta óptica a escola não é imune aos desequilíbrios que na sociedade se encontram. Alguns autores comparam a escola com a realidade das fábricas, justamente para realçarem as concepções anquilosadas de escola; como no mundo industrial as práticas de gestão são obsoletas, a exploração é uma realidade, os trabalhadores não são formados e muito menos alfabetizados ou escolarizados, os espaços assemelham-se a pardieiros; não há qualquer moralidade nem ética. A escola, nos limites da anterior analogia, deve preocupar-se com a formação dos professores e com as condições físicas dos estabelecimentos de ensino, como ainda com os conhecimentos científicos sobre «as leis que governam o desenvolvimento humano» de modo que «a difícil tarefa de dirigir os estudos da mocidade» seja responsabilmente encarada, ou seja, a escola deve calibrar as complexas relações com o instrutor, com o aluno e com a sociedade, tendo em vista a experiência do passado, as necessidades do presente e os projectos de futuro; a escola, em suma, deve «evitar [os] baixios superficiais, e dar uma instrução real e sólida, deve aperfeiçoar o aluno, moral, intelectual e fisicamente, e entregá-lo à sociedade com inteligência robustecida por métodos lógicos, e capaz de fazer aplicação dos seus conhecimentos» – publicitou-se este ideário n' *A Reforma* de Maio de 1886. O programa subjacente, ao trecho citado, perspectiva uma escola que se deseja renovada e contextos onde se cultive a liberdade. Por estas razões a escola constitui um momento marcante na formação da personalidade e na história de cada homem e mulher.

Em simultâneo com o desejo de uma escola diferente surgem as defesas de uma educação religiosa – ou «educação evangélica» – enquanto elemento indelével da identidade protestante e que marca, por consequência, a sua diferença com outras crenças, em especial as perspectivas veiculadas pelos católicos, com o seu anquilosado ensino da religião. Enquanto que para estes, argumentam os protestantes, o ensino da religião é o «depositar na memória as grandes verdades do cristianismo», a educação religiosa, por oposição, assume-se pela atitude de «ter o Evangelho como norma de vida: aprender a crer e a sentir». Significa esta posição que a religião deve ter expressão em regras de vida activas, que se traduzem por procedimentos de simplicidade, humildade e temperança. Defendem os

protestantes que o ensino da religião se deve operar em sede escolar e a educação religiosa tem como pilares a família e as comunidades protestantes.

A educação religiosa é uma moral, que brota precisamente da religião e deve encontrar expressão nas leis civis, já que estas, emanando da sociedade, serão a expressão do próprio estado da sociedade, e se nesta não estiver derramada a virtude e imperar o vício, a consequência lógica é que as leis serão hedonistas e instáveis. O sustentáculo moral, tendo um cunho absoluto e inalterável, originará um *ethos* irrepreensível que é o principal garante de uma regulação harmoniosa. É justamente dentro desta lógica que no universo protestante vão surgindo argumentos – em torno do problema social e da questão nacionalista –, na década de 1910, que enfatizam que apesar da instrução (cada vez mais generalizada) continua a verificar-se a ausência de uma «verdadeira» educação, o que no limite se traduz pela seguinte aporia: um bom aluno tem que ser um ser educado – significa tal posição, na ambiência identitária protestante, que claudicava no Povo a educação evangélica, sendo que esta teria uma expressão lapidar nas Escolas Dominicais, que infelizmente, como reconheceu J. Santos Figueiredo, em 1922, atingiam um ínfimo número de cidadãos.

Em síntese: a educação religiosa configura-se como a oportunidade de ensinar aos jovens os deveres para com Deus, os pais e a sociedade, defendê-los do exterior e inculcar-lhes a esperança, ou seja, pretende-se formar a «consciência de verdadeiros cristãos», como é insistentemente reiterado desde pelo menos 1899. É ainda claro que a educação religiosa não é instrução; é um processo educativo que tem as suas especificidades e que se concebe como a constante demanda contra a incredulidade, o orgulho, a sensualidade, a vaidade, a inveja, a rixa, o homicídio, o abuso, a luxúria, nomeadamente pela inculcação de preceitos morais e higiênicos que direccionam o homem numa vida honrada e benéfica.

Explicitamente na proposta da educação evangélica está presente uma crítica veemente à sociedade, e implicitamente patenteia-se a putativa diferença dos protestantes. Um aspecto nos interessa reter: a escola elementar protestante, no seu trajecto de implementação, pautou-se pela demonstração prática da sua particularidade. Assim – e no contexto de intensas tensões e ácidos debates com outros protagonistas no campo escolar, muito especificamente os *romanistas* e na sua máxima expressão os jesuítas – sempre foi publicamente defendido que nas escolas protestantes se trabalhava para «cultivar a inteligência do Povo», contrariando a finissecular tendência para o manter na ignorância e, por consequência, explorá-lo (este tópico surge durante a centúria de Oitocentos) e que estas jamais surgiram com qualquer intuito de «fazer mal» e foram sempre dirigidas por «pessoas que têm conhecimentos necessários». Esta última nota tem presente uma velada crítica aos religiosos que por estarem «afastados do mundo», estão consequentemente dissociados de muitos problemas sociais, e abandonam, no ensino, as «ideias e invenções» o que conduz à reprodução do servilismo nas dimensões pedagógica

e simbólica (esta crítica surge com alguma insistência a partir de 1886). Estes argumentos estribam a assunção da secularização para ensino infantil e primário, em 1888, em simultâneo com a defesa de um ensino superior livre. Estas posições são encaradas como patrióticas. O movimento protestante português afirma-se desde os anos 90 do século XIX reivindicativo de uma escola pública neutra em matéria religiosa e defensor intransigente do ensino religioso estabelecido em lugar próprio, nomeadamente na família e na igreja, admitindo, contudo, a possibilidade da existência de escolas de raiz religiosa. Este repertório significa, em termos políticos, que os protestantes ao defender a secularização do ensino têm presente a problemática da Separação da Igreja e do Estado – que não será abandonada enquanto razão estrutural para a criação de uma sociedade plural.

A escola concebe-se, portanto, para ser «consagrada exclusivamente à cultura mental», sem nenhuma subordinação a qualquer religião, pelo que se poderá entender a particular ênfase do ensino profissional que necessariamente deveria acompanhar o ensino geral, o que significa, que pelo menos desde 1887, prevalece uma visão estruturada do que querem significar educação e instrução. A escola – que os protestantes defenderam para todos – ministraria uma educação profissional ancorada numa educação que «forme o gosto, regule a imaginação e modere a sensibilidade», contemplando-se, deste modo, os diferentes domínios do conhecimento científico, técnico e humano, ou como expressivamente se escreveu nas páginas d' *A Reforma* de 1887:

«E quando se formam convenientemente a razão, o gosto, a imaginação, o juízo, pensamento, e o modo de dizer, e com estas faculdades, o coração, o carácter, a consciência e a sensibilidade; então, e só então, a educação se pode dizer justamente completa.»

### 3. Escolas elementares e escolas dominicais – que diferenças?

Em 1935, Eduardo Moreira escrevia: «Que belo trabalho se faria com instituições de instrução e evangelização simultânea».<sup>13</sup> Julgamos poder encontrar reflectida neste enigmático período, uma desilusão – porventura nostalgia. O movimento protestante português adoptou, por razões sociológicas, um modelo de escola elementar autónoma, com uma vida muito particular em termos sociais e, também, pedagógicos, que progressivamente o fez dissociar das dinâmicas intrínsecas às comunidades evangélicas, das quais imanavam as próprias escolas dominicais. É, então, neste aspecto que a desilusão de Eduardo Moreira ganhará sentido: constata que a evangelização operada não se consubstanciou na vitalidade antropológica das comunidades. Informações disseminadas na imprensa protes-

---

<sup>13</sup> E. Moreira – *A Situação Religiosa de Portugal. Conspecto e Considerações*. Lisboa: Edição do Portugal Novo, 1935.

tante vão dando conta de um fenómeno: as populações das escolas elementares são diferentes daquelas das escolas dominicais, havendo, no entanto, populações comuns. De crianças e jovens, obviamente, falamos. Esta dissonância, patente na frequência de cada uma das escolas e que foi variando ao longo do tempo, traduz, também, que estas duas «instituições» adquiriram ritmos diferenciados que quase as tornaram duas realidades (em termos de comunidades) hierarquicamente diferenciadas. A nostalgia de Eduardo Moreira legitima-se, então, num momento inaugural das comunidades protestantes em que a convergência educacional das duas escolas terá sido uma realidade e, que a partir de 1910, nasce a tendência de se dissociarem da própria vida das comunidades, tal como expressou com mágoa J. Santos Figueiredo em 1922. Mas, Eduardo Moreira evidencia uma outra questão, que é nuclear nos protestantes portugueses: centramento da estratégia de alfabetização em torno de um espaço também com funções escolares, concentrando esforços numa ampla frente que passava pelo fomento da instrução e pela generalização de um *habitus* de temperança e de solidariedade.

Contudo, o sonho metódico de, num clima católico-romano particularmente conservador e tradicionalista, ir criando um modo de socialização evangélica, não se desvaneceu e paulatinamente vai ganhando corpo. As escolas dominicais, como espaço autónomo, são defendidas nas páginas do *Amigo da Infância*, no entanto, esta autonomia não foi explicitamente assumida na sua especificidade até pelo menos à década de 1890, apesar das práticas informais que poderiam estar disseminadas pelas igrejas e escolas protestantes, ao contrário, por exemplo, do que terá sucedido na Inglaterra, onde a alfabetização e a evangelização foram claramente reconhecidas de 1780 até, pelo menos, os finais da década de 70 de Oitocentos, ou seja, até à emergência do sistema de ensino nacional.<sup>14</sup> A especificidade das *Sunday Schools* é defendida, em Portugal, por vozes liberais insuspeitas. António Feliciano de Castilho e Alexandre Herculano enfatizam os resultados excelentes que as escolas dominicais patentearam na sua existência, não só na «fecundação das lições da escola», mas também na propagação do «método de ensino mútuo» e fundamentalmente por resgatar inúmeros seres da «carreira do crime e perdição» e dos «vícios e intemperanças da sociedade». Alexandre Herculano enaltece uma escola dominical para uma realidade urbana que tem como destinatárias as crianças. António Feliciano de Castilho concentra-se em espaços rurais e para adultos.

Em Portugal, replica-se um modelo de escola dominical – que reflecte as transformações que as escolas dominicais sofreram em Inglaterra a partir da década de 1830<sup>15</sup> – que tem uma missão essencialmente catequética, aliás, a alfabetização era

<sup>14</sup> Cf. P. B. Cliff – *The Rise and Development of the Sunday School Movement in England, 1780-1980*. Surrey: National Christian Educational Council, 1986, p. 72-128.

<sup>15</sup> As Escolas Dominicais mudaram decididamente de objectivo por volta da década de 60, do século XIX, resultante de um conjunto de situações, a saber, entre outras: estabelecimento do ensino obrigatório e gratuito, mudança de condição de vida das crianças e emergência de legislação que libertaria as crianças e

uma tarefa para a qual as comunidades protestantes emergentes dispunham já de escolas elementares diurnas e nocturnas. É, portanto, uma escola com sentido de *missão* que parece ter tido recepção em Portugal, encarregue da «primeira instrução que toda a criança deve receber»:

«(...) é preciso ensinar as crianças, fazendo-lhes conhecer todas as coisas que interessam e das quais possam tirar bons resultados, mas sem esquecer que elas compreendam bem o seu ensino e as suas lições morais, deve-se-lhes falar de Deus que as criou, que lhes deu o ser, que lhes dispensou o raciocínio, a aptidão e o instinto, e de Deus que as reuniu, que as salvou e que por elas teve sempre e tem ainda grande amor.»

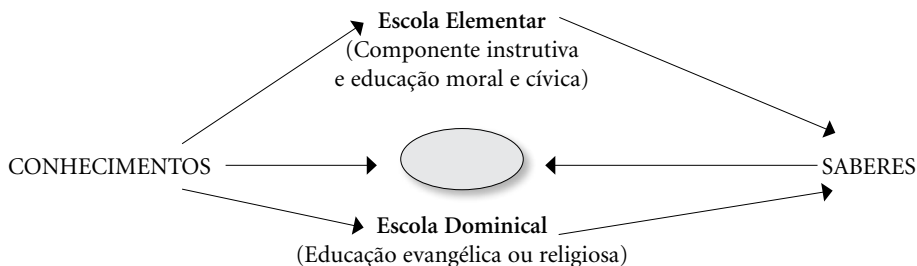
Assim se expressou A. S. P. Caldeira em 1886, sistematizando uma preocupação patente desde 1881 nas páginas dos jornais protestantes. A tendência evangelizadora é plenamente assumida como se pode constatar pelo surgimento, a partir de 1893, de rubricas especialmente dedicadas às escolas dominicais na revista infanto-juvenil *O Amigo da Infância*. A partir de 1910, as escolas dominicais vão inculcar nos seus alunos para além do «amar e servir ao Deus verdadeiro», o cultivar o «amor pela honra, o sacrifício pela Pátria». Por esta altura são lançados insistentes apelos para que as escolas dominicais se disseminem.

Em cerca de trinta anos (de 1901 a 1932) passou-se de 18 escolas, 70 professores e 1.419 alunos para 80 escolas, 287 professores e 4.532 alunos. Este fenómeno poderá significar que o investimento das comunidades protestantes se concentra na educação evangélica, porque o crescimento das escolas dominicais traduz ainda uma outra realidade: o número de alunos passa a ser superior ao dos das escolas elementares. Este ciclo representou o início sistematizado de reflexões sobre as dinâmicas pedagógicas que estes locais de socialização passaram a representar. A heterogeneidade cultural dos alunos era patente pelo que se configurava urgente, ultrapassar o método catequético introduzindo as modernas concepções científicas de educação. Em 1920 nasce a Federação Portuguesa das Escolas Dominicais e a partir de 1921 realizam-se os Congressos Nacionais das Escolas Dominicais, que abordam as questões dos métodos pedagógicos – com uma insistência inaudita –, e as especificidades psicológicas dos alunos (idade, sexo), os aspectos organizacionais e de formação dos professores, e a missão das escolas: propagação do «Evangelho de Cristo» e consequente reflexo na «felicidade dos povos». Os anos 40 do século XX patenteiam uma desilusão. Num balanço efectuado em 1947, Leopoldo Figueiredo mostra-se pessimista: «É certo que não voltámos à pregação infantil, mas em muitas escolas decaiu um pouco a organização a que já se havia chegado». A realidade das comunidades evangélicas portuguesas patenteia a coexistência de

---

os adolescentes do trabalho nas fábricas. Face a esta conjuntura as Escolas Dominicais puderam finalmente seguir o seu verdadeiro objectivo: estudar a Bíblia. Cf. G. T. Brake – *Policy and Politics in British Methodism, 1932-1983*. London: EDSALL, 1984, p. 581-2.

duas modalidades organizacionais (com as suas autonomias e diferenças) a que corresponderiam objectivos estratégicos perfeitamente estruturados, que podem ser representados do seguinte modo:



○ – Comunidades (evangélicas ou de sociabilidade) e por extensão a sociedade

#### 4. As escolas elementares: premissas, oferta escolar, variações sociológicas e políticas

As dinâmicas educacionais ganham expressividade pela constante e progressiva gestação e criação de instituições que objectivamente reflectissem níveis etários, propósitos de instrução, objectivos de educação e que, por último, assumissem a acção social como momento significativo da evolução das próprias comunidades evangélicas.

Notar-se-á que duas variáveis se tornam significativas: uma relacionada com a regularidade na implantação, ao longo do tempo, dos movimentos protestantes; a outra articula-se com os objectivos desses mesmos movimentos, numa tensão permanente entre confessionalidade (evangelização) e largueza evangélica (secularização), confluindo numa dinâmica social, cultural e educativa conjugada na sua totalidade.

As particularidades do caso português apontam para que Metodistas, Presbiterianos e Episcopais (a Igreja Lusitana) desde o primeiro momento assumissem as escolas diárias, escolas dominicais e uniões cristãs da mocidade como progressivas e incontornáveis dimensões da sua actividade e que, mais tarde, ganhassem ainda visibilidade outras organizações de cariz assistencial e estas também tendencialmente de pendor inter-denominacional. Para estes movimentos tornou-se claro que a articulação entre a sua inserção societal e a explicitação dos objectivos identitários passaria indelevelmente por trajectórias que permitissem, de forma objectiva, alfabetizar / escolarizar, evangelizar e formar.

Outros movimentos, como os Irmãos e os Baptistas, assumiram como prioritário enveredar por uma via que expressasse a consolidação das comunidades na dimensão essencialmente religiosa. O esforço destes grupos centrou-se mais nas

escolas dominicais e nas sociedades de temperança, enquanto a via educativa surgiu mais diluída, salvo para os baptistas que em momento posterior ergueram uma obra social relevante, ainda que porventura traduzindo mais a própria dinâmica comunitária da confissão do que uma verdadeira abertura ao mundo exterior, o que foi traduzido pela prioridade dada aos seminários e colégios, que designavam como escolas vocacionadas para o ensino pós-primário.

A nota dominante, pelo menos para a realidade continental, é a do predomínio de uma *rede* escolar fundada nas organizações protestantes que mais precocemente se instalaram no País. Esse cenário é ainda evidente na década de 1930, apesar da oferta escolar começar a acusar alguma rarefacção. Um primeiro momento patenteia-se pelas indefinições e lutas que marcam o surgimento das escolas, onde apesar de uma ideia geral perfeitamente estruturada, era necessário substantivar um currículo, métodos pedagógicos, equipamento escolar (inclusive edifícios) e corpo docente, mas, também, drenar fundos financeiros para sustentar e manter as iniciativas. Contudo, uma visão realista, pragmática, onde o bom senso imperou foi-se conciliando em combinações virtuosas com os currículos oficiais e uma *cultura escolar* muito particular. Provavelmente mais no âmbito da *praxis* empírica, intuitiva e emocional, do que no racional e expressamente verbalizado, se foi erguendo um modo diferente de escolarizar.

As escolas protestantes, por vezes designadas por *colégios evangélicos*, nasceram de vontades determinadas em combater a ignorância e a incredulidade. Os seus inícios dependeram fortemente da coragem e espírito decidido dos seus actores. Nos bairros pobres e operários de Lisboa, Porto e Vila Nova de Gaia; nas zonas deprimidas dos Açores e da Madeira; nos espaços piscatórios de Setúbal e da Figueira da Foz, e em Portalegre ou nas minas do Palhal, um conjunto de evangélicos sonharam e ergueram essas escolas. De modo pontual e espalhadas pelo território foram, no entanto, ganhando uma organicidade e estruturação que expôs as escolas como instituições potencialmente capazes de oferecer uma educação plausível e concertada com o tempo de modernidade que se ia anunciando. Primeiramente, em muitas escolas não se configurava qualquer estruturação curricular, ministrava-se, em algumas, latim, francês e teologia, e os alunos mais velhos ensinavam os mais novos. As aprendizagens eram fundamentalmente uma miscelânea de moral com o saber ler, contar e escrever, misturando-se todo o tipo de manuais e de métodos. Os manuais eram primordialmente obras impressas no meio protestante, desde logo a *Bíblia Sagrada* na tradução do Pe. António de Figueiredo ou na de Ferreira de Almeida –, mas também o *Amigo da Infância*, o *Livro de Oração da Igreja Evangélica Portuguesa*, *Catecismos* e o *Livro de Oração da Família*, entre outros.

Em 1911 era já diferente a concepção de escola evangélica, confirmando-se tal asserção pela declaração pública que Joaquim dos Santos Figueiredo, director

do Colégio Evangélico Lusitano, elaborou (surgida em vários periódicos, entre os quais *O Bom Pastor*):

«(...) depois de publicada a Lei da Separação, nunca mais se ensinou às crianças, na escola durante a semana, o catecismo da religião evangélica, pois temos as aulas dominicais para esse fim. O que se faz antes da lição do dia, que em regra principia às 9 horas e meia da manhã, é entoar cânticos religiosos e patrióticos, e ler e explicar alguma passagem do Evangelho, para assim proporcionar às crianças altos exemplos de moralidade. Isto poder-se-ia fazer na mais laica escola, e seria bom que tal prática se estendesse a todas, porque os alunos não só aproveitariam a lição moral, que não é para desprezar nestes tempos, de tanta corrupção, mas iriam adquirindo os conhecimentos históricos da vida de Cristo, sem os quais não poderão mais tarde, se prosseguirem nos seus estudos, compreender os Lusíadas e muitas obras-primas de autores estrangeiros, como Milton, Shakespeare, Chateaubriand, Vitor Hugo, etc.»

Enfatiza-se neste depoimento que não havia qualquer tipo de ensinamento confessional na escola elementar, aliás, outras informações dispersas indicam que já em finais de Oitocentos se esboçou este princípio, como se pode inferir de um conto de Alfredo Henrique da Silva inserto nas páginas d'*O Amigo da Infância* (volume 22 de 1897).

Ainda em 1911, os presbíteros da Igreja Evangélica Lusitana entregam um memorial ao Ministro Interino da Justiça, onde se requer, entre outros aspectos, que «possam subsistir como estabelecimentos de beneficência as nossas escolas, que tantos serviços prestam à causa da instrução e da educação da infância, e cujos resultados são manifestos no grande número de crianças que todos os anos fazem os seus exames oficiais.»

Esta petição dá uma ideia do modo como as comunidades evangélicas foram conquistando visibilidade, sendo as escolas uma das expressões desta progressiva afirmação, como também se expressa no *Memorial das Igrejas Protestantes a propósito da Lei da Separação da Igreja e do Estado*, entregue ainda nesse mesmo ano.

O trabalho dos protestantes desenvolvia-se desde o século XIX, relacionando-se com a implantação de novas atitudes e práticas religiosas cristãs mas, também, numa linha paralela, com a vontade de reforma sentida por diversos clérigos católicos, que tinham abandonado a Comunhão de Roma em desacordo com vários aspectos dogmáticos, e com a inadequação das estruturas hierárquicas às transformações sociais, políticas e culturais em curso.

Uma das características mais notáveis destes esforços de reforma religiosa foi a recorrente associação entre alfabetização/escolarização e evangelização, reconhecendo-se a generalizada iliteracia da população como razão da ausência de Progresso e da dependência social, económica e cultural e, em consequência, assumindo-se a instrução popular como pré-requisito para a livre escolha e opção religiosa. Desta forma, a maior parte das comunidades religiosas acatólicas



estabelecidas em Oitocentos e princípios do século XX foram completadas por escolas (ou colégios) para ambos os sexos, normalmente de ensino elementar, mas também, em alguns casos, destinadas a outros níveis de ensino ou à educação de adultos. Uma panorâmica estatística dos *colégios evangélicos* é apresentada por um autor laico, Trindade Coelho, em 1908, referindo um número superior a três dezenas de escolas em todo o País.<sup>16</sup>

Quadro 2 – Escolas Evangélicas em 1908

Congregação \ Local	V. N. Gaia	Porto	Rio de Mouro (Sintra)	Lisboa	Setúbal	Portalegre	Madeira	Funchal	Machico	Almada	Tavarede	Total
Igreja Lusitana	5	1	1	1	1							9
Igreja Metodista		5										5
Igreja Evangélica de Portalegre						1						1
Igreja Baptista Portuguesa							1					1
Igreja Presbiteriana Portuguesa								1	1			2
Igreja Evangélica Metodista				1								1
Igreja Metodista Episcopal							1					1
Escola do Cascão				1								1
Escola Elementar				1								1
Archibald Turner				2								2
Escola Elementar										1		1
Escola Elementar					1							1
Escola Elementar											1	1
Escola Primária								2				2
Escola Primária							2					2
Total	5	6	1	6	2	1	4	3	1	1	1	31

Fonte: *Almanaque para 1909*. Vila Nova de Gaia: Biblioteca António Maria Candal, 1908.

<sup>16</sup> Cf. J. F. T. Coelho – *Manual Político do Cidadão Português*. 2ª ed., revista e aumentada. Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1908.

As escolas são projectos fortemente ancorados em contextos locais e regionais, o que lhes caldeou a estruturação, mas também lhes terá induzido um conjunto de princípios basilares, que provavelmente as terão marcado indelevelmente numa identidade específica, configurando-as como fortemente emblemáticas, quer no âmbito do movimento protestante, quer no quadro das, à época designadas, iniciativas particulares, sendo estas uma complexa rede de inter-relações, como, com argúcia detectou António da Costa Lobo<sup>17</sup>, ao sistematizar estas iniciativas. Carneiro de Moura<sup>18</sup> também, destacou as actividades dos Colégios Lusitano, Metodista e Presbiteriano, em Lisboa, ao integrá-los nas instituições particulares de «instrução popular ou sectária». Muito da persistência dos protestantes não passou, assim, despercebida aos inspectores escolares, bem como a observadores estrangeiros, como ilustram, por exemplo, o rasgado elogio a Diogo Cassels tecido pelo inspector António Simões Lopes durante as Conferências Pedagógicas, realizadas no Porto em 1884<sup>19</sup>, ou as notas elogiosas às escolas evangélicas, elaboradas por T. J. Pulvertaft, em 1897.<sup>20</sup>

As escolas implantam-se prudentemente e os seus promotores vão-se entrosando com o meio pedagógico, quer pela atenção que prestam aos debates coevos, quer pela proposta de disciplinas escolares e métodos a aplicar. Com estas atitudes pretendiam evitar o risco das escolas se envolverem em polémicas religiosas, dirigindo-se para objectivos essenciais à consolidação da *oferta* escolar.

Nos múltiplos registos que são possíveis captar na hemeroteca protestante pode-se constatar que um conjunto de situações tendem a ser comuns às escolas – ressaltando-se, contudo, o modo como cada escola se foi desenvolvendo, aspecto este que no âmbito historiográfico ainda é lacunar. Assim, aspectos que vão desde os edifícios, à qualidade do corpo docente e à dimensão pedagógica, vão ganhando consistência nas páginas dos periódicos, como reflexo de um processo de maturação intrínseco às escolas. Investindo na edificação de espaços próprios para leccionar, preocupados com a formação científica e humana dos professores, procurando investir na aquisição de material didáctico e reformulando os métodos pedagógicos, é todo um intenso centramento na escola que se observa. Com algum detalhe refere-se que as escolas eram frequentadas por crianças «de ambos os sexos e de condição pobre» e que, pelo menos, até aos anos 20 do século XX, a oferta não correspondeu à procura – o número de potenciais alunos foi sempre superior às vagas existentes. A imprensa é omissa sobre a condição social dessas crianças,

<sup>17</sup> Cf. A. da C. Lobo – *Auroras da instrução pela iniciativa particular*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1885.

<sup>18</sup> Cf. C. Moura – *A instrução educativa e a organização geral do Estado. Relatório*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1909.

<sup>19</sup> Cf. A. S. Lopes – *Conferências Pedagógicas do Porto em 1884*. Porto: Typ. do Commercio do Porto, 1884.

<sup>20</sup> Cf. T. J. Pulvertaft – *Report of visitation tour to the Reformed Churches of Spain and Portugal*. Dublin: Charles W. Gibbes Printer, 1897.

apesar de pelo menos até finais de 1910, estarem adjectivadas de «pobres». Uma outra observação prende-se com a permanente reiteração do sucesso nos exames que os alunos das escolas evangélicas demonstravam. Durante muitos anos tiveram «classes para adultos» ou «Cursos Nocturnos», que progressivamente foram sendo assumidas pelas Uniões Cristãs da Mocidade. É patente uma preocupação pedagógica traduzida por apontamentos que expressamente referem «ensino racional», «introdução das conquistas da moderna pedagogia» ou adopção dos «modelos dos modernos processos pedagógicos», que encontram uma significativa expressão na assunção do ensino das Ciências, do Desenho, ou na convicção do futuro de uma língua universal: o Esperanto, que se traduz na «componente prática» do ensino ministrado ou, então, por exemplo, na difusão do pensamento de Froebel ou na assunção decidida do método de João de Deus. A educação física, e a recepção entusiasta do Escotismo, também ilustram esta atenção à inovação pedagógica, pela sua introdução generalizada à quase totalidade do universo escolar protestante. Não são olvidadas as referências ao material didáctico e ao mobiliário escolar, que se pretendia que fosse do mais moderno. A lanterna mágica, o cinematógrafo, os quadros coloridos faziam parte do património pedagógico de muitas escolas. A educação musical através do método do solfejo tónico (introduzido em Portugal pelo metodista Robert Moreton) era uma outra constatação importante. O ensino patriótico também se praticava. A lição de coisas tende a ser uma referência constante das práticas pedagógicas, aliás, ilustrada pelos escassos manuais (produzidos ou adoptados nas escolas) alternativos, de que a nota mais expressiva pode ser a encontrada em João José da Graça<sup>21</sup>, ou em José Alberto dos Santos Carvalho – «professor de instrução primária da igreja evangélica do Porto».<sup>22</sup> Os currículos seguidos nas escolas eram os oficiais, provavelmente trabalhados num outro registo pedagógico e adaptados às dinâmicas educacionais das comunidades, e, obviamente, da própria escola, onde se podem evidenciar as festas – escolares ou de «fim de ano lectivo», das Colheitas, do Natal, da Árvore, entre outras –; das comemorações, como o Dia das Mães; dos passeios; das excursões, e das visitas a hospitais, asilos e prisões, para além das conferências e palestras que, com alguma frequência, se realizavam sobre os mais diversos temas educativos, pedagógicos e sociais ou doutrinários, ou a dinamização de práticas solidárias e de respeito pela natureza e os animais («Amigos dos Passarinhos», Ligas da Bondade, etc.), todas estas actividades enquadradas num clima pedagógico escolonovístico. Pela imprensa, e por último, surgiam as valorizações das iniciativas particulares, com o apoio declarado a muitas delas, destacando-se o Instituto de Cegos do Porto, em

---

<sup>21</sup> Cf. João José da Graça – *A Existência de Deus pela Simples Indicação das Infinitas Maravilhas da Natureza para Uso das Escolas de Instrução Primária*. Lisboa: Typ. dos Marianos, 1877.

<sup>22</sup> Cf. José Alberto dos Santos Carvalho – *Compêndio de Civilidade ou Regras Morais, Cívicas e Religiosas*. 1ª Ed.: Porto, Typ. Occidental, 1881; 2ª Ed.: Lisboa, Typ. de J. Ferreira Medeiros, 1905.

consonância com elogios a «grandes beneméritos doadores», Conde Ferreira entre outros, e a rasgada admiração pelos «pedagogos da educação popular» (António Feliciano de Castilho, João de Deus, Trindade Coelho, Travassos Lopes e Borges Grainha). Abraçaram algumas causas, como a da defesa da ortografia simplificada porque a consideraram como missão patriótica já que concorria «para a extinção do analfabetismo» e «torna mais acessível ao povo, a transmissão do pensamento por meio da palavra escrita», ou a divulgação da «história do bom Portugal», também justificada enquanto prática da leitura que permitia «fugir ao analfabetismo» e cujos resultados se reflectiam no patriotismo, no entusiasmo e no civismo, em suma permitiam formar «bons portugueses».

Apesar do decidido investimento simbólico nas escolas, os crónicos problemas derivados da escassez de recursos financeiros, a que se juntaram variáveis de ordem estrutural – com a paulatina efectivação da escolaridade obrigatória – e um clima político nada propiciatório do pluralismo, da tolerância e da democracia, que se cruzaram com o ensimesmar das comunidades protestantes, poderá ter decididamente contribuído para que as escolas progressivamente se fossem amofinando.

## 5. Comunidades protestantes e modelos pedagógicos

Muito do *capital* que os protestantes vão ganhando no campo educacional, é marcado pela experimentação, no sentido de inventar espaços sociais, e pela auscultação, daí retirando ensinamentos, das realidades, o que, no caso das escolas, passou concretamente por acompanhar o movimento dos pedagogos progressistas. Notar-se-á, porventura, que balizas e objectivos determinados já estavam perfeitamente definidos; *quase* que já se sabia o que se ia organizar, dependendo muitas vezes da oportunidade, mas, de modo quase geral, imperou a ousadia e a irreverência. Formaram-se organizações e ao processo de consolidação unia-se o processo individual de formação.

Da sondagem proposta, podem-se reter quatro dimensões, que nortearão futuras investigações, e, que pela sua capilaridade, servirão para aproximações de natureza monográfica.

- i) Unidos pela fidelidade ao espírito da Reforma e pela pertença a uma minoria, os protestantes encontram-se divididos pelas opções teológicas, não conseguindo elaborar uma concepção comum de educação, mas abraçaram e partilharam princípios educativos centrados na criança, na responsabilidade social dos indivíduos e na moral da implicação social.
- ii) As escolas para as crianças das minorias religiosas, e que com frequência ultrapassaram a demografia das comunidades, pretenderam salvaguardá-las dos vários proselitismos, inclusive daquele oriundo das próprias

denominações. Face às mudanças políticas, quiseram os protestantes resguardar as crianças resgatando o espírito fundacional das escolas, mas incorporando as regras do jogo. Os protestantes formaram comunidades caracterizadas por uma alfabetização precoce e familiarizadas com o escrito – o Livro –, mas a sua fraqueza numérica, e a sua disseminação, tornaram difícil a constituição de uma *rede* escolar suficientemente forte para resistir à vitalidade do catolicismo e de um Estado insuficientemente neutro. A laicidade da escola tranquiliza os protestantes que a incorporam nas suas escolas, não sem reservas mentais e inquietudes.

- iii) Redes sociais complexas e sociabilidades inusitadas foram esteios dignos para as escolas protestantes, nomeadamente por não as censurar nas suas características nem as cercar quer das aportações reflexivas, quer das inovações necessárias para a manutenção da sua herança e, fundamentalmente, pelo contributo imprescindível de inserção e de reforço de um projecto reformador, em particular, nos espaços transformados por fenómenos desestabilizadores (industrialização, ...) e, de forma mais ampla, numa sociedade marcada pelo catolicismo, politicamente complexa e com equilíbrios subtis e frágeis – uma sociedade que timidamente se seculariza e em que abruptamente a escola se laiciza. Neste quadro é urgente compreender, no âmbito das religiões minoritárias, como se processa a peculiar triangulação: escola / religião / local (ou nacional).
- iv) O debate com outros movimentos sociais (republicanos, maçónicos, socialistas, liberais, ...) em torno de uma instrução pública gratuita, obrigatória e laica, nem sempre foi pacífica apesar de uma convergência programática (como recentemente foi demonstrado por Rita Mendonça Leite), podendo-se detectar um momento de tensão em torno da liberdade de ensino – que teve outras declinações, como, por exemplo, a laicização dos programas – e que paradigmaticamente pode ter sido o princípio da ruptura com a República de 1910.



---

## COMPROMISSO CRISTÃO E INTERVENÇÃO POLÍTICA NAS PRIMEIRAS GERAÇÕES PROTESTANTES EM PORTUGAL: O CASO DA IGREJA LUSITANA

ANTÓNIO MANUEL S. P. SILVA

A tradição protestante portuguesa sempre delimitou muito bem – evitando, na maior parte dos casos, quaisquer «contágios» e equívocos – a acção evangelizadora ou doutrinadora das igrejas e seus agentes e formas de intervenção consideradas ou passíveis de ser consideradas como específicas da esfera política.

Esta postura, que não é sequer exclusiva das correntes mais puritanas ou carismáticas, levou a que na generalidade dos líderes evangélicos ou protestantes não se conheçam posições que não estejam respaldadas por uma extrema prudência e intencional afastamento do debate político. Não obstante, algumas figuras do protestantismo português, pela sua própria personalidade e prática de intervenção, não deixaram de assumir posições politicamente relevantes ou mesmo ideologicamente empenhadas, talvez por não conceberem uma vivência plena e comprometida do Evangelho que pudesse de todo passar à margem daqueles que, no exercício cívico da política, buscavam também, se bem que com outros pressupostos e objectivos, o bem comum, a promoção dos mais humildes, uma sociedade mais justa e fraterna. Por outro lado, a par dos protagonistas mais conhecidos, outros pequenos movimentos e iniciativas pessoais poderão ter traduzido aproximações ou intersecções entre o sentimento religioso e a intervenção política cuja análise não será por certo despicienda.

### Algumas questões de objecto e método

Sendo o nosso propósito, na sequência de trabalhos anteriores<sup>1</sup>, identificar tais aproximações entre a acção religiosa e a acção política em indivíduos ligados

---

<sup>1</sup> Cf. António Manuel S. P. Silva – A Igreja Lusitana e o Republicanismo (1880-1910): Convergências e expectativas do discurso ideológico. In *A Vida da República Portuguesa. 1890-1990*. AA.VV. 2. Lisboa: Coop. de Estudos e Documentação, 1995, p. 739-56; António Manuel S. P. Silva – Os protestantes e a política

a confissões protestantes ou evangélicas<sup>2</sup> ou certas figuras da vida política nacional ou local num período situado entre as últimas décadas do século XIX e a Primeira República, impõem-se antes de mais algumas reflexões, de forma necessariamente ligeira, sobre a configuração do objecto e a metodologia de abordagem.

Desde logo interroguemo-nos: o que podemos considerar como *intervenção política* no contexto histórico que temos em mente? Devemos associá-la ou restringi-la à acção partidária? Como a distinguir – tendo em conta os actores particulares que estamos a observar – da *intervenção cívica* na vida social?

Num sentido estrito, fundado no radical da própria palavra, a participação no governo e administração do País ou de uma localidade implica necessariamente o acesso, ainda que em grau porventura diferenciado, ao poder, seja com plena capacidade decisória, seja com responsabilidade mais limitada pela partilha desse poder com outrem, seja ainda pela simples participação em órgãos colegiais mais ou menos representativos. Num sistema político de base essencialmente electiva e representativa como aquele que vigorava no período que nos interessa – não importando agora os limites ou especificidades dos mecanismos democráticos – a acção partidária ou, pelo menos, a integração nos dispositivos e processos de intervenção dos partidos, seria naturalmente a principal via de acesso ao poder, exceptuando-se os lugares da Câmara dos Pares e outras funções de nomeação régia.

Outra forma de *intervenção política*, agora em acepção mais lata, passa pela possibilidade de expor publicamente as opiniões e propostas de cada um, tentando assim exercer, consoante a força do discurso e o alcance do meio utilizado, uma acção de influência junto da comunidade e dos decisores políticos, moldando na medida do possível a opinião pública, conceito que aliás emerge de modo particular no século XIX ligado à expansão da imprensa periódica<sup>3</sup>.

Esses meios de visibilização e difusão pública ou *política* eram, referindo-nos especificamente aos protestantes, de várias ordens: o púlpito que, ontem como hoje, só a natureza e intenção do orador distingue de uma tribuna; o jornal, meio particularmente potente, incisivo e duradouro; a escola, encarada nas diversas dimensões em que funcionava, quer para o ensino de crianças e adolescentes, quer para adultos; e ainda um conjunto de outros dispositivos ou assembleias, em que o exercício das sociabilidades partilhadas era naturalmente acompanhado pela veiculação de mensagens, como a Escola Dominical, as Uniões Cristãs, a realização

---

portuguesa. O caso da Igreja Lusitana na transição do séc. XIX para o séc. XX. *Lusotopie – Enjeux Contemporains dans les espaces lusophones*. (1998) 269-282; António Manuel S. P. Silva; José António Afonso (e.p.) – Trindade Coelho e os Protestantes: republicanismo e pluralismo religioso. In *Actas das 1.ªs Jornadas Culturais de Mogadouro* (2011). 2011. Obra no prelo.

<sup>2</sup> Usaremos indiferentemente, neste artigo, os termos *evangélico*, *protestante*, *reformado* ou outros para designar os crentes e confissões religiosas cristãs distintos do catolicismo-romano.

<sup>3</sup> Cf. César Oliveira – Imprensa operária no Portugal oitocentista: de 1825 a 1905. *Análise Social*. 39 (1973) 558.



de conferências<sup>4</sup>, festas escolares<sup>5</sup>, etc. Pelo jornal, os protestantes chegavam aos letrados; pela escola àqueles que em processo de formação estavam particularmente predispostos e disponíveis a receber mensagens; pelo púlpito e através dos outros espaços congregacionais, sempre abertos e receptivos a visitantes, a todos os outros públicos.

A enunciação destes dispositivos constitui apenas um elenco de meios disponíveis. A sua efectiva utilização ou eficácia para veicular mensagens que possam considerar-se de sentido político é precisamente um dos nossos alvos de estudo. Por fim, retomando uma das questões propostas, como diferenciar actuação política de intervenção cívica? Se àquela, tomada em sentido próprio, era a generalidade da liderança evangélica avessa, esta última caracteriza substancialmente a maior parte do trabalho educativo e assistencial das comunidades reformadas. Talvez a principal diferença resida apenas na relação formal com o Poder: se a acção política tem sempre como meta o monopólio do poder ou a participação nas instituições que o concretizam; a acção cívica, recorrendo a uma relação igualmente próxima ou ainda mesmo mais íntima com a comunidade social, oferece-se em vez de se impor, prescinde do poder enquanto relação de hierarquia e domínio, mas não pode evitar de gerar ela própria relações sociais de poder, ainda que num outro registo, e de relacionar-se e negociar com as diversas instâncias do poder.

Por fim, importa recordar as limitações metodológicas e de fontes que enquadram este género de pesquisas. Por um lado, não obstante ser a Escritura a principal regra de fé e referência para a vida, os discursos protestantes são marcados pela oralidade. E numa época em que a preservação do discurso se restringia praticamente à escrita, são muito escassas as fontes e arquivos pessoais. Raros são os sermões que sobreviveram (e desses, muitos publicados, o que lhes retirou a espontaneidade e notas pessoais), as correspondências e outros registos não oficiais. Conservam-se as actas das sessões de diversos órgãos, mas naturalmente reflectem um discurso formal e oficial, filtrado e controlado pelos órgãos que as produziram. Resta-nos então o grande manancial da imprensa protestante, cruzamento difuso de discursos formais e informais, de mensagens normativas e singularidades por vezes reveladoras – mas representativas de quê? – que a maior abertura ou a desatenção dos redactores permitiu que o prelo perpetuasse.

Todavia, que traduzem estes *discursos* (mesmo quando conseguimos distingui-los da propaganda) da efectiva vivência e opinião das comunidades? Na prática, reflectem muito provavelmente, no essencial, a posição e as mensagens das elites.

<sup>4</sup> Cf. José António Afonso – *Protestantismo e Educação: história de um projecto pedagógico alternativo em Portugal na transição do séc. XIX*. Braga: Universidade do Minho, 2009.

<sup>5</sup> Cf. José António Afonso – *Protestantismo e Educação*; José António Afonso – *Escolas protestantes: dispositivos de inserção e de regeneração. Uma reflexão sobre a realidade portuguesa de meados do século XIX até às primeiras décadas do século XX. Religião e Cidadania*. (2011); SILVA, António Manuel S. P.; Afonso, José António (e.p.) – *Trindade Coelho e os Protestantes*.

Identificamos e traçamos o percurso biográfico, na medida do possível, dos pastores ou responsáveis religiosos, por vezes de um ou outro leigo mais comprometido, mas do crente comum pouco mais temos que um registo onomástico nas listas de membros das comunidades, se estas existem. Por vezes, na enumeração de uma notícia de jornal, ou pelo cruzamento de outras fontes, apercebemo-nos das profissões ou outros detalhes de alguns dos evangélicos menos conhecidos, descobrimo-los operários, envolvidos em associações mutualistas, colaboradores até de jornais; imaginámo-los talvez interessados ou participantes em greves ou conflitos laborais, discutindo porventura com entusiasmo as questões políticas do tempo no «gabinete de leitura» do Torne, onde segundo as notícias da época se disponibilizavam «as folhas diárias das diversas parcialidades políticas, tanto do Porto como de Lisboa»<sup>6</sup>, mas na verdade as fontes são parcas e só nos permitem adivinhar. Importaria certamente enveredar por um estudo de comunidades, pese embora a sua dificuldade, que nos permitisse mapear de forma mais consistente a composição das primeiras congregações protestantes.

### Um ensaio de representação gráfica da interacção religião/política

Em trabalho anterior propusemos várias linhas de análise para a consideração das relações entre o protestantismo e a política, entre elas a que retomamos aqui, ou seja, analisar os esforços de visibilidade ou intervenção dos crentes evangélicos nos diferentes níveis do domínio político<sup>7</sup>.

Para tal, entendemos proveitoso ensaiar uma abordagem sistémica que entendesse aqueles dois campos, religião e política, «como unidades autónomas mas parcialmente sobreponíveis e com diferentes graus de interacção no que respeita aos seus agentes»<sup>8</sup>. De acordo com o esquema gráfico que reproduzimos (Fig. 1) o grau de interacção entre indivíduos (ou eventualmente instituições) da política e do protestantismo pode variar entre os valores 0 (interacção nula), 1 (interesse moderado, sem efeitos práticos); 2 (interesse e capacidade de influência) e 3 (actividade relevante em ambos os campos), podendo estes últimos ser tidos como efectivos elementos nodais neste processo.

O grau zero, é atribuído às figuras do protestantismo nas quais não se distingue qualquer intervenção ou interesse particular pela acção política (e simetricamente, neste como nos outros níveis, às personalidades da política a quem o protestantismo não inspirou qualquer reacção ou curiosidade específica). Este

---

<sup>6</sup> Cf. *Relatório da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica – 1887*. Lisboa, 1888; *A Reforma. Echo da Igreja Lusitana*, Porto, 1888.

<sup>7</sup> Cf. António Manuel S. P. Silva – Os protestantes e a política portuguesa, p. 269.

<sup>8</sup> António Manuel S. P. Silva – Os protestantes e a política portuguesa, p. 272.

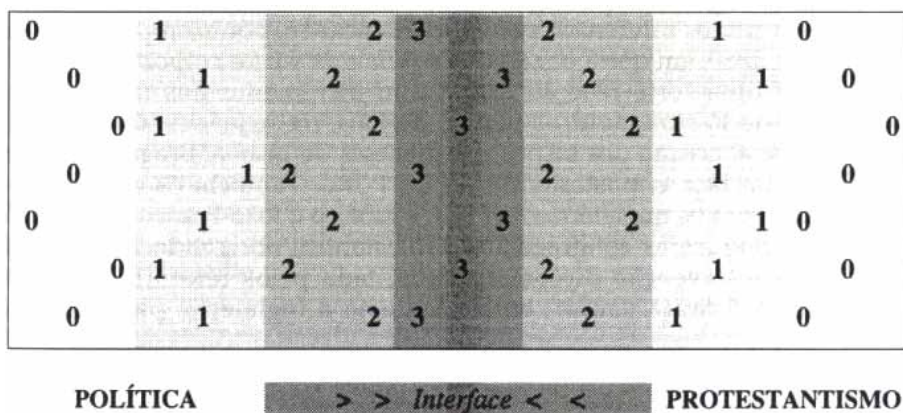


Fig. 1 – Esquema de interacção entre os circuitos da religião e da política (reprod. de Silva 1998)

posicionamento, que parece caracterizar a generalidade da comunidade evangélica, terá razões de carácter doutrinal e estratégico. Doutrinal porque na verdade a mensagem evangélica e a proposta de renovação espiritual oferecidas pelas comunidades protestantes são essencialmente alheias à política, pelo menos no plano formal, posição que, coerentemente, a maior parte dos líderes evangélicos mantiveram mesmo após a proclamação da República; aliás, pelo menos no caso dos Metodistas, o eventual exercício de funções políticas implicava mesmo a suspensão do ministério. Razões estratégicas porque o enquadramento legal em que se moviam os protestantes durante a Monarquia Constitucional recomendava-lhes fortemente prudência e algum *low profile* nas actividades religiosas ou de carácter público; sendo também muito recomendável idêntica atitude nos primeiros anos da República, atendendo ao extremar de posições e à agitação provocada pela legislação do novo regime em matéria religiosa. Em momento posterior, o desenvolvimento de grupos evangélicos de carácter mais pietista ou carismático terá talvez acentuado este afastamento da vida e reflexão política, atitude que parece ter contagiado as confissões protestantes históricas durante quase todo o período do Estado Novo, com poucas excepções.

Classificámos com o *grau um* os protestantes que revelaram não só interesse mas até algum comprometimento senão na acção, pelo menos numa certa linha ideológica, ainda que sem grandes consequências. Poderá talvez exemplificá-lo a figura de Joaquim dos Santos Figueiredo (1865-1937), coadjutor de Santa Cruz de Coimbra, que por alturas de 1891 entrou em ruptura com a Igreja Católica, tendo na ocasião dado à estampa alguns artigos críticos no jornal *O Alarime* e declarado publicamente as suas simpatias republicanas<sup>9</sup>. Não obstante, a sua posterior filiação

<sup>9</sup> Cf. Fernando Peixoto – *Diogo Cassels, uma vida em duas margens*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995, p. 282-283.

nas igrejas metodista (1892), presbiteriana (1894) e lusitana (1899), onde chegou a ser eleito bispo, os seus escritos não parecem voltar a revelar as suas simpatias políticas, atribuindo posteriormente a razões de mera consciência religiosa a sua saída da Igreja Católica<sup>10</sup>.

Num nível acima, o *grau dois* foi reservado para as figuras que, como então dissemos, «estabelecem pontes, ou pelo menos canais de comunicação, entre os mundos da política e do protestantismo, e que pelo [...] seu posicionamento têm efectiva capacidade de influência»<sup>11</sup>. Considerámos no texto citado como exemplares desta atitude Gómez y Tojar e Guilherme Dias, a que agora juntaremos uma terceira personalidade.

Vicente Gómez y Tojar (m. 1874) foi um cónego da Catedral de Málaga que abjurou o Romanismo e foi perseguido em Espanha pelas suas ideias liberais, refugiando-se em Gibraltar, de onde vai para Inglaterra e é recebido no ministério anglicano. Por volta de 1835 está já em Lisboa e poucos anos depois (1839) fundou uma capela de rito anglicano, fechada em 1852 por ordem das autoridades, se bem que a comunidade tenha continuado a reunir-se até à morte do seu líder<sup>12</sup>. Por ocasião de uma polémica travada em 1855 acerca dos movimentos protestantes, o Marquês de Valada insurge-se na Câmara dos Pares contra a publicação de «traduções de várias obras péssimas que ofendem a moral e que desacatam as leis sagradas num país católico» e continuando, referindo-se a Gómez, «[...] existe aqui um protestante que propaga doutrinas anti-religiosas, e até se dirigiu a um digno Par do Reino pedindo-lhe que empregasse os meios a seu alcance a fim de que triunfassem as ideias protestantes!»<sup>13</sup>. Pela mesma altura, foi publicado jornal legitimista *A Nação*, um artigo em que se criticava duramente o presbítero espanhol. Gomez y Tojar respondeu de pronto n' *O Portuguez*, um periódico liberal, por carta dirigida à Redacção: «Meus presados amigos e antigos companheiros na restauração das liberdades portuguesas», após o que invocava a amizade e testemunho de outros liberais que com ele tinham estado em Gibraltar e com quem comungava ideias liberais, nomeadamente o ministro Vieira de Castro e o parlamentar José Estêvão. Em carta seguinte acrescenta ainda Latino Coelho como referência da sua probidade e rectidão de princípios<sup>14</sup>.

Guilherme Dias da Cunha (1844-1907) foi um padre católico que exerceu o ministério no Brasil, onde se tornou conhecido pela defesa de ideias liberais

<sup>10</sup> Cf. Joaquim dos Santos Figueiredo – Da Igreja de Roma ao Evangelho de Jesus Cristo. *Egreja Lusitana*. 103 (1902), 3-4.

<sup>11</sup> António Manuel S. P. Silva – Os protestantes e a política portuguesa, p. 273.

<sup>12</sup> Cf. António Manuel S. P. Silva – A Igreja Lusitana e o Republicanismo, e Fernando Peixoto – *Diogo Cassels, uma vida em duas margens*, p. 284.

<sup>13</sup> *Diário do Governo*, Lisboa, 1 de Maio de 1855; António Manuel S. P. Silva – Os protestantes e a política portuguesa.

<sup>14</sup> *O Portuguez*. 4 e 18 de Abril de 1855; António Manuel S. P. Silva – Os protestantes e a política portuguesa.

e anti-ultramontanas, o que o levou a alguns atritos com a hierarquia católica. Em 1875 abandonou a Igreja Católica e juntou-se a Diogo Cassels no Torne, trabalhando com a igreja metodista e posteriormente com a lusitana. Tão notável na pregação como na polémica jornalística, fundou em 1877 o primeiro jornal protestante português, *A Reforma*, um órgão de combate, inflexível nas suas posições e na crítica ao conservadorismo católico<sup>15</sup>. Até à década de 1890 mantém, além do jornal, a publicação de várias obras apoloéticas e sobretudo de crítica às doutrinas romanas, salientando-se a sua *Resposta à Instrução Pastoral do Bispo do Porto*, que motivou ao conhecido polemista católico Sena Freitas, uma contra-resposta em *Crítica à Crítica*<sup>16</sup>. Bem relacionado nos meios jornalísticos e políticos do Porto, estaria próximo do Partido Progressista, que por volta de 1880 o terá convidado a candidatar-se à Câmara dos Deputados, convite que mereceu ainda alguma consideração a Guilherme Dias, tendo sido desaconselhado de aceitá-lo por ser incompatível com o ministério metodista. No mesmo ano, porém, quando o republicano Rodrigues de Freitas leva ao Parlamento uma queixa de pastores evangélicos sobre as dificuldades sentidas com os enterramentos de protestantes, Guilherme Dias é o primeiro dos subscritores<sup>17</sup>.

Talvez possamos a estes dois nomes acrescentar agora o do major Guilherme dos Santos Ferreira (1849-1931), militar de carreira excepcional e investigador em numerosos domínios, como a história, a heráldica, a epigrafia, a numismática, etc., com numerosos trabalhos publicados. Em 1887 foi um dos responsáveis pela refundação da Cruz Vermelha Portuguesa, a que esteve ligado por longos anos. Filiado inicialmente na igreja presbiteriana e depois (1899) na lusitana revelou-se um cristão de grande compromisso, a par de notável hinólogo e conferencista<sup>18</sup>. Bem relacionado nos meios culturais e científicos, teria também conhecimentos na área política, o que explicará que nos começos do século XX a ele se deva principalmente, segundo um testemunho neutro, «a reconsideração do governo de Hintze quando, na regência de D. Amélia, os protestantes foram perseguidos. Longas horas esteve em conferência com António Ennes o sr. Santos Ferreira, só retirando com a promessa da suspensão da perseguição policial, promessa que foi

<sup>15</sup> António Manuel S. P. Silva – Dos prelos como instrumento de missão. A «Boa Imprensa» e a imprensa protestante no último quartel do séc. XIX. In *Gaia de há cem anos. Actas do Colóquio comemorativo do centenário do Torne*. Silva, A. M.; Dias, J. Vila Nova de Gaia: Igreja Lusitana S. J. Evangelista, 1995b, p. 97-130; António Manuel S. P. Silva – A Reforma, o primeiro jornal evangélico português. *Revista de Portugal*. 2 (2005) 60-71.

<sup>16</sup> João Francisco Marques – A controvérsia doutrinária entre o catolicismo e o protestantismo em Portugal no último quartel do século XIX. *Lusotopie – Enjeux Contemporains dans les espaces lusophones*. (1998) 283-298.

<sup>17</sup> *A Reforma*. Nº 20, 1880. António Manuel S. P. Silva – Os protestantes e a política portuguesa; António Manuel S. P. Silva – A Reforma, o primeiro jornal, p. 64.

<sup>18</sup> Cf. J. S. Vieira – *Guilherme Luiz Santos Ferreira: apontamentos biográficos*. Lisboa: Tipografia Portugal Novo, 1939, p. 284-285.

cumprida»<sup>19</sup>. Após a implantação da República, Santos Ferreira foi um dos nomes escolhidos para a comissão encarregada de escolher a nova bandeira nacional, o que poderá denotar, além do reconhecimento da sua erudição, o apreço em que era tido pelas novas autoridades políticas.

O *Grau Três* da nossa escala, por fim, está reservado para aqueles indivíduos que surgem como elementos nodais, verdadeiras placas giratórias que repartem pela vida pública religiosa e pela vida pública política os seus interesses, a sua capacidade de liderança e de decisão. Não haverá no campo protestante qualquer figura que tenha representado este papel na política nacional, mas no plano mais local avultam sobretudo os nomes de Alfredo Henrique da Silva e Eduardo Henriques Moreira. São figuras bem estudadas pelo que nos limitaremos a recordar alguns tópicos essenciais que justificam o seu enquadramento nesta classe.

Alfredo Henrique da Silva (1872-1950), o segundo superintendente da Igreja metodista, homem de uma vida pública notável, republicano convicto e filiado, foi nomeado professor do Instituto Comercial do Porto logo a seguir à instauração da República, escola de que se tornaria director em 1919. Mantinha relações cordiais com Afonso Costa, que conheceu num comício em 1900, e foi vereador do primeiro executivo municipal da cidade do Porto após a República, entre 1911 e 1913<sup>20</sup>. Eduardo Henriques Moreira (1886-1980), outro dos grandes vultos do protestantismo português, presbítero da Igreja lusitana após passagem por outras confissões reformadas, foi um notável conferencista e um erudito com vastíssima obra publicada. Aderiu ao partido republicano em 1906; em 1917, o ministro do Trabalho nomeou-o para a Comissão de Divulgação Económica e assumiu entre 1919 e 1922 funções como vereador da Câmara Municipal de Lisboa, município de que chega a vice-presidente em 1921, tendo sido ainda em 1920 secretário do presidente do Ministério, coronel António Maria Baptista<sup>21</sup>.

A estes nomes parece-nos adequado acrescentar agora o do engº Pedro Castro da Silveira (1867-1953), que sucedeu a seu sogro, George Robinson, na liderança da igreja evangélica de Portalegre. Entre as circunstâncias da sua vida pública podem enumerar-se a fundação dos Bombeiros Voluntários locais, de que foi o primeiro comandante (1898), a criação de uma creche, do Montepio Operário e da Sociedade União Operária, instituições de carácter mutualista. Dirigente local

<sup>19</sup> “Separação da Igreja do Estado. O que pensam, sobre o assumpto, os protestantes portugueses – di-lo o major sr. Santos Ferreira”. *O Século*. 12 de Fevereiro de 1911, p. 1.

<sup>20</sup> Cf. Narciso P. Ferreira Oliveira – *Alfredo Henrique da Silva: evangelizador de acção e cidadão do Mundo*. Porto: Faculdade de Letras, 1996.

<sup>21</sup> Cf. Maria Albertina N. Viana – *Eduardo Moreira, um construtor da diferença*. Porto: Faculdade de Letras, 1999.

do Partido Republicano, Pedro da Silveira foi governador civil do distrito durante o governo provisório da República<sup>22</sup>.

Restringindo por ora esta enumeração às personalidades do meio protestante, se bem que seja interessante analisar algumas aproximações ao protestantismo por parte de certas figuras da política ou da cultura<sup>23</sup>, apresentaremos de seguida dois casos de estudo que nos colocam em diferentes registos: o percurso de um padre católico a quem a ideologia republicana contribuiu, aparentemente, para a ruptura com a sua igreja original, levando-o a trilhar novas experiências religiosas; e o projecto colectivo de um jornal que parece ter vivido no limite fino entre a posição religiosa e a atitude cívica (política?) de intervenção, ajudando a criar opinião pública.

### O cisma católico da Lourinhã

Em finais do ano de 1911 vários jornais noticiaram com destaque que o povo de uma pequena freguesia rural do concelho da Lourinhã, S. Bartolomeu dos Galegos, revoltada pelo facto do pároco se recusar a constituir a associação cultural, tinha entregue a igreja a outro padre e avançado com a cultural. Conflitos locais provocados pela aplicação da Lei da Separação e pela obrigatoriedade de constituição de culturais não eram raros<sup>24</sup>; a circunstância inovadora, senão mesmo algo insólita, foi o facto do novo pároco, aparentemente com o apoio ou anuência dos fregueses, ter declarado a paróquia emancipada de Roma e proposto a organização de uma nova igreja, designada como católica, apostólica e lusitana<sup>25</sup>.

O protagonista da história foi o padre José do Nascimento Neves (Fig. 2), cuja biografia temos vindo a pesquisar, se bem que muitos aspectos permaneçam ainda obscuros. Nascido em 1869 ou 1870, este sacerdote expressou desde os estudos do seminário alguma insatisfação e discordância com a doutrina ou a prática católicas, revoltando-se, segundo a sua própria narrativa, «contra a infalibilidade e a supremacia papal»<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Cf. Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes: história breve dos movimentos de reforma cristã em Portugal, a partir do século XVIII*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958, p. 366-367; Rita Mendonça Leite – *Representações do protestantismo na sociedade portuguesa contemporânea: da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 158-160.

<sup>23</sup> O caso de Trindade Coelho parece-nos, a este propósito, paradigmático. Cf. António Manuel S. P. Silva; José António Afonso (e.p.) – *Trindade Coelho e os Protestantes*.

<sup>24</sup> Maria Lúcia Brito de Moura – *A “Guerra Religiosa” na 1ª República*. 2ª ed. rev. e aumentada. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2010, p. 234 e seguintes.

<sup>25</sup> António Manuel S. P. Silva – *A Igreja Lusitana e o Republicanismo*; António Manuel S. P. Silva; José António Afonso (e.p.) – *Trindade Coelho e os Protestantes*.

<sup>26</sup> Eduardo Moreira – *Mais um movimento de regressão para a Igreja dos primeiros séculos. Entrevista com o novo organizador da Igreja Catholica Apostolica Lusitana. O Mensageiro. Folha instructiva e noticiosa, de*



Fig. 2 – José do Nascimento Neves, em 1912 (*Egreja Lusitana*, 23-05-1912).

Terá sido ordenado em 1897, pois data desse ano a primeira licença do patriarca de Lisboa «para celebrar e confessar pessoas do sexo masculino»<sup>27</sup>. Percorre depois, como pároco encomendado, diversas paróquias da diocese: encontramos-lo em Moledo e Galegos, Lourinhã (1897-1898), S. Pedro da Cadeira, Torres Vedras (1899), Alcabideche, Cascais (1901-1902), e Almargem do Bispo, Sintra (1902)<sup>28</sup>; entretanto, nos anos seguintes serviu como missionário na Índia inglesa e voltámos a localizá-lo nas Abitureiras, Santarém, em 1908-1909<sup>29</sup>.

Em 1911, capelão numa pequena capela da Lourinhã, é designado como agente recenseador do 5º recenseamento geral da população<sup>30</sup>. Mantinha entretanto, nas suas próprias palavras «afinidades com os republicanos [...] chegando a falar em comícios», pois «o prestígio da minha qualidade era de grande efeito na propaganda, e por isso me pediam, e me empurravam quasi para a tribuna popular»<sup>31</sup>. Em finais desse ano tiveram lugar os sucessos a que aludimos. A recusa do pároco de S. Bartolomeu dos Galegos em constituir a cultural, nos termos do disposto na lei, ofereceu o ensejo a Nascimento Neves de intervir junto do povo da freguesia, levando ao afastamento do sacerdote encomendado, Manuel Silvério, à constituição da cultural e mesmo à assumida autonomização da freguesia eclesiástica da jurisdição romana, com base no projecto de organização de uma Igreja «Nacional, Católica, Apostólica, Lusitana», entretanto publicado na imprensa nacional<sup>32</sup>. Segundo o modelo proposto, a nova Igreja recusava a supremacia e a infalibilidade papais, abolia o celibato eclesiástico e declarava plena igualdade de estatuto e direitos aos padres, prescindindo da função episcopal. Em tudo resto mantinha-se aparentemente dentro da ortodoxia católica. Os padres que

*revivificação espiritual*. 74 (1912) 1-3.

<sup>27</sup> Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa. *Licenças a presbíteros*. Livro 17, fl. 380.

<sup>28</sup> Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa. *Livro dos Párocos*. Nº 68, fls. 55, 72v, 144, 144v; *Cartas de Curas*. Lvº 8, fls. 144v, 295v, 325; *Licenças a presbíteros*. Lvº 18, fls. 54, 121v.

<sup>29</sup> Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa. *Livro dos Párocos*. Nº 68, fl. 107v; *Cartas de Curas*. Lvº 9, fls. 39v; 54; 54v. Da sua experiência missionária não lográmos ainda qualquer informação.

<sup>30</sup> Arquivo Municipal da Lourinhã. Administração do Concelho da Lourinhã. *Correspondência recebida* [1908-1911]. 1 maço.

<sup>31</sup> Eduardo Moreira – Mais um movimento de regressão, p. 1-3.

<sup>32</sup> “Emancipando-se de Roma. A Igreja, Católica, Apostólica, Lusitana. O que é e o que crê. O cisma provocado pelo rev. Nascimento Neves”. *O Século*. 16 de Dezembro de 1911, p. 2



desejassem «emancipar-se de Roma» eram convidados a aderir a esta nova igreja nacional, a fim de que fosse convocado um sínodo constituinte<sup>33</sup>.

Entre os finais de 1911 e começos de 1916, o padre Nascimento Neves manteve-se no pastoreio da freguesia, sendo entretanto visitado por Eduardo Moreira, em começos de Março de 1912, que o entrevistou para *O Mensageiro*<sup>34</sup> e por Diogo Cassels, que em Maio do mesmo ano pregou na matriz de Galegos. A visita de Cassels, anunciada no jornal lusitano *O Bom Pastor*, motivou uma reacção de profundo desagrado ao reverendo Joaquim dos Santos Figueiredo, com quem, aliás, Nascimento Neves se teria encontrado por volta de 1899<sup>35</sup>, dando conta da sua insatisfação com o grémio romano. Em carta ao director da publicação, André Cassels, Santos Figueiredo deplora que o seu irmão tenha assistido à missa em S. Bartolomeu paramentado e participado da adoração eucarística, tendo ainda sido «inibido de fazer alguma explicação sobre as doutrinas da Igreja Evangélica Lusitana»<sup>36</sup>.

Entretanto, no mesmo mês de Maio é atribuída a José do Nascimento Neves a pensão solicitada<sup>37</sup>. Alguns problemas devem entretanto ter ocorrido, pois uma troca de correspondência com o patriarcado sugere que Nascimento Neves terá ponderado o regresso à comunhão romana, respondendo o hierarca com instruções e condições para o «presbítero arrependido» ser readmitido<sup>38</sup>. Tal não veio a suceder, mas em Março de 1915 uma portaria do governo dissolve a Cultural de S. Bartolomeu de Galegos<sup>39</sup>, perdendo também a pensão o padre Neves.

Em Abril de 1916 José do Nascimento Neves, que entretanto se casara e constituíra família, muda-se para Vila Nova de Gaia, começando a colaborar com Diogo Cassels como professor das Escolas, pregando e proferindo conferências nas igrejas lusitanas de Gaia<sup>40</sup>. Em finais desse ano oferece formalmente os seus serviços como presbítero ordenado às autoridades nacionais da Igreja Lusitana<sup>41</sup>, obedecendo aos desejos de Cassels, que o pretendia como coadjutor, mas o pedido é recusado<sup>42</sup>. Sem meios de subsistência, e talvez por ver rejeitada a sua admissão

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Eduardo Moreira – Mais um movimento de regressão, p. 1-3.

<sup>35</sup> “Oferecimento dirigido à Ill.ma Comissão Permanente da Igreja Lusitana C. A. E., pelo rev.mo. Pe. José do Nascimento Neves”. *Egreja Lusitana*. Nº 409. 1 de Novembro de 1916, p. 2.

<sup>36</sup> Arquivo Paroquial do Torne. Coleção DDPC. *Avulsos*.

<sup>37</sup> *Diário do Governo*. Nº 114. 16 de Maio de 1912, p. 1774.

<sup>38</sup> Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa. *Correspondência Oficial durante a residência do Sr. Patriarcha em Santarém*, nº 49. Cit. por Moura 2010:225, nota 48.

<sup>39</sup> Arquivo Municipal da Lourinhã. Administração do Concelho da Lourinhã. *Correspondência recebida [1912-1915]*. 1 maço.

<sup>40</sup> *Egreja Lusitana*. Cf. números 395 a 467. De 15 de Março de 1916 a 23 de Outubro de 1919.

<sup>41</sup> *Egreja Lusitana*. Nº 409. 1 de Novembro de 1916, p. 2

<sup>42</sup> Arquivo Diocesano da Igreja Lusitana. *Livro de Actas da Comissão Permanente* (acta de 27 de Outubro de 1916); *Livro de Actas do Sínodo Diocesano*. Acta de 11 de Maio de 1916.

como eclesiástico na Igreja Lusitana, em 1919 Nascimento Neves deixa Vila Nova de Gaia e concorre a um lugar de professor na Escola Secundária Municipal de Torres Vedras, onde foi admitido e exerceu a docência pelo menos até 1926<sup>43</sup>.

A figura deste eclesiástico, cujo percurso temos vindo a investigar, exemplifica assim, em tempos conturbados, o cruzamento de perspectivas políticas e religiosas, se bem que estas últimas, como é habitual, tenham ficado largamente subregistadas. Desconhecemos se após os comícios da Lourinhã Nascimento Neves manteve qualquer actividade política, mas pelo menos em Maio de 1916 foi o orador principal de uma «conferência patriótica» realizada no Centro Alexandre Braga, «promovida pela comissão de propaganda do núcleo de Vila Nova de Gaia», com Diogo Cassels na presidência da mesa; a conferência foi muito apreciada, encerrando-se os trabalhos com a entoação da Maria da Fonte e da Marselhesa<sup>44</sup>.

### O Imparcial, um jornal feito «de dentro para fora»?

Como segundo caso de estudo lançamos mão d'*O Imparcial*, um periódico pouco conhecido de Vila Nova de Gaia que aliás teve vida efémera, publicando apenas cinco números entre 1907 e 1908. Valerá este exemplo, assim, não tanto pelo peso efectivo da pequena publicação nos meios sociais ou políticos em que circulou, mas sobretudo pelo que terá representado no plano da diversificação de estratégias de aproximação dos meios protestantes à opinião pública ou, porventura, no quadro ainda mais difuso de outras convergências e interesses circunstanciais em que o pólo religioso poderá não ser o agente dinamizador.

O jornal, subtítulo como «Instructivo, Litterario e Recreativo», publicou-se mensalmente entre Outubro de 1907 e Fevereiro de 1908, intervalo a que corresponde a única colecção conhecida, não havendo qualquer indício ou anúncio na última edição conservada da interrupção da sua publicação<sup>45</sup>. Com apenas quatro páginas, tinha redacção e administração em Vila Nova de Gaia, nas imediações do Torne, e era impresso na Tipografia Peninsular, no Porto, sendo seus proprietários e redactores Alberto Armindo d'Almeida, João Guedes e Ênio Juvenal Alves, este último indicado também como administrador (Fig. 3). Em Janeiro de 1908 o jornal

<sup>43</sup> Arquivo Municipal de Torres Vedras. Câmara Municipal de Torres Vedras. *Actas das Sessões da Comissão Executiva*. Livro 39 [1916-1920], fls. 184, 192v, 196, 196v, 285v, 298v; Livro 40 [1920-1928], fls. 103, 105v, 184v.

<sup>44</sup> *Egreja Lusitana*. Nº 401. 14 de Junho de 1916, p. 2.

<sup>45</sup> Não obstante, no topo da primeira página do último número conservado na hemeroteca da Biblioteca Municipal do Porto, alguém – bibliotecário ou leitor informado – anotou e sublinhou “Terminou”, o que reforça a ideia de que a publicação não terá tido continuidade para além daquela edição. Silvestre Lacerda – *Apontamentos para a história da imprensa e das publicações periódicas no concelho de Vila Nova de Gaia*. Sep. de Gaya, 2. Vila Nova de Gaia: GHAVNG, 1984.

579

anunciou o abandono de um dos redactores, que não nomeia, por necessidade de o mesmo partir para o Ultramar<sup>46</sup>, indicando-se que ficaria a substituí-lo Armando Pereira d'Araújo, que até pouco tempo antes era redactor de outro periódico evangélico, *A Luz e Verdade*, mas no número seguinte de Fevereiro, o último conhecido, esta alteração não surge ainda reflectida no cabeçalho do jornal.

Começamos pelos actores principais. Alberto Armindo de Almeida e João Guedes eram membros contribuintes da Igreja Lusitana do Torne e integravam a respectiva Junta Paroquial<sup>47</sup> e ambos, bem como Ênio Alves, faziam também parte dos corpos directivos da Liga do Esforço Cristão, uma associação de evangelização e apoio à acção eclesial de Diogo Cassels. Alberto Almeida era professor na escola evangélica do Bom Pastor (anexa à congregação do mesmo nome, no Candal, Vila Nova de Gaia) e João Guedes, de que se menciona ter realizado, com sucesso, exames de Inglês no Ensino Secundário e de Caligrafia Comercial, devia ser caixeiro-viajante, ou ter alguma profissão ligada ao comércio, atendendo à nota d'*O Imparcial* que anuncia a sua partida, por um mês, por ter de «percorrer várias terras do continente na ocupação do seu mister»<sup>48</sup>. Ênio Juvenal Alves é indicado como menor na lista de membros contribuintes do Torne de 1907. Armando Pereira d'Araújo, apontado para substituir o professor Alberto Almeida na direcção do jornal era então já uma figura bem conhecida nos meios protestantes do Norte. Desta forma, sem qualquer dúvida, o *Imparcial* foi fundado e dirigido por elementos da igreja do Torne com responsabilidades na actividade da congregação e que gozariam, naturalmente, de toda a confiança de Diogo Cassels.

O primeiro número da publicação anuncia de forma indirecta, através de uma crónica dialogada, o objectivo do novo periódico:

«de coração sincero, de espírito perseverante, recto e complacente que se chama o *Imparcial* [ ] um jornal que um grupo de rapazotes cá da Serra do Pilar<sup>49</sup> se lembraram de publicar [ ] Pois aí está [ ] o que animou e levou estes rapazotes a fazer o jornal *O Imparcial*: eles sabem que o mundo está corrompido, mas ao menos têm vontade de obedecer ao seu Salvador, esforçarem-se por cumprir o seu dever; isto é, estarem prontos a deixarem-se martirizar,

<sup>46</sup> Tratava-se de Alberto A. de Almeida, que em meados desse ano parte, provavelmente, para Angola.

<sup>47</sup> J. Guedes foi tesoureiro em 1907 e 1908 e Alberto Almeida, eleito como vogal em 1907, foi responsabilizado como “fiscal das campas”, ou seja, como zelador das sepulturas dos membros da Igreja nos talhões para elas destinadas nos cemitérios locais (Arquivo Paroquial do Torne. *Actas da Junta Paroquial; Relatórios da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica – 1907*. Porto, 1908; *Relatórios da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica – 1908*. Lisboa, 1909). A “Junta Paroquial”, nos termos dos cânones da Igreja Lusitana era o órgão de gestão de cada comunidade, presidido pelo pároco ou pastor e composto por um número variável de membros leigos eleitos pela congregação.

<sup>48</sup> *O Imparcial*. Nº 3. 1 de Dezembro de 1907, p. 3.

<sup>49</sup> Pequeno lugar próximo da igreja e escola do Torne, em Vila Nova de Gaia.

mas falar sempre imparcialmente, dizer sempre a verdade, e não fazer excepção de pessoas; animar os que são fracos e reprimir os hipócritas.»<sup>50</sup>

O estatuto ético do jornal, mais até que a sua missão evangelizadora, é de novo enfatizado na parte final da extensa crónica, sublinhando-se a liberdade de opinião e o dever deontológico de ouvir ambas as partes em confronto nos casos de disputa. Noutros textos, de forma discreta, é reiterado, pela voz dos redactores ou de outros colaboradores, o espírito da publicação, tendo a imparcialidade como divisa<sup>51</sup>, criticando «enérgica e implacavelmente todos os abusos e ilegalidades [...] ser sempre recto e imparcial na narração de qualquer facto, quer tenha de louvar ou censurar quem quer que seja», como se comprometia a fazer, interpretando o espírito do jornal, um correspondente<sup>52</sup>, na expectativa enfim, como anelava outro, de que o jornal acordasse os gaienses «para a luta das suas reivindicações cívicas e religiosas»<sup>53</sup>.

Mas qual a efectiva missão e alcance deste pequeno jornal? Que públicos visava e que mensagens privilegiava? Não sendo totalmente explícito o seu estatuto editorial, como vimos, resta-nos a análise de conteúdos para atingir a *função* e objectivos do *Imparcial*, mas esta análise pode ela própria recorrer a dois métodos. Se compulsarmos os textos da autoria dos responsáveis pela publicação, assumindo os não assinados como da autoria da Redacção, podemos obter uma visão mais ou menos clara das intenções e da linha editorial da publicação (pelo menos aquelas que os seus promotores pretendiam imprimir ao jornal, independentemente da maior ou menor aceitação de tais propósitos por parte do público); se, por outro lado, analisarmos a natureza e orientação da generalidade, aferida quantitativamente, ou de uma selecção dos artigos dos colaboradores, teremos porventura uma leitura mais diversificada dos temas e tendências que enformavam a publicação, sem necessariamente deixar de traduzir no essencial a orientação dos redactores, no mínimo comprometidos pela aceitação dos artigos. No caso vertente, a ausência de editoriais e a escassez de textos relevantes atribuíveis à Redacção do jornal levaram-nos a cruzar ambas as abordagens, ensaiando-se uma distribuição temática das matérias e dos colaboradores do periódico em função da sua representatividade na mancha gráfica da publicação (Fig. 4)<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> “Em palestra. E ainda dizem que não há homens!”. *O Imparcial*. Nº 1. 1 de Outubro de 1907, p. 3-4. Nesta, como noutras citações de textos da época, actualizámos a grafia e a pontuação.

<sup>51</sup> “Expediente”. *O Imparcial*. Nº 1. 1 de Outubro de 1907, p. 4.

<sup>52</sup> Hygino dos Santos, “Candal, 20 de Novembro de 1907”. *O Imparcial*. Nº 3. 1 de Dezembro de 1907, p. 4.

<sup>53</sup> [Carta de A. Pereira]. *O Imparcial*. Nº 2. 1 de Novembro de 1907, p. 3.

<sup>54</sup> Este método consiste genericamente na classificação dos textos de acordo com o seu conteúdo e na estimativa do peso percentual da sua mancha gráfica em cada página (representada por 100%). Na análise não foi feita distinção para as capas ou entre páginas ímpares e pares, nem foi dada relevância ao tipo ou corpo de letra dos títulos, aliás relativamente uniformes na publicação.

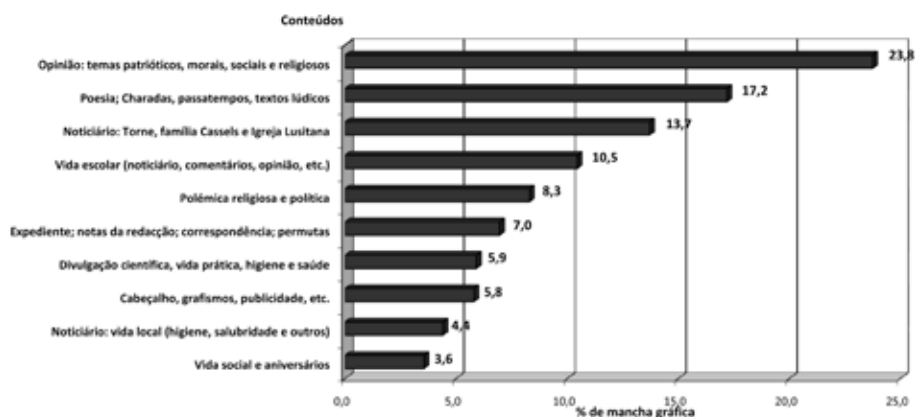


Fig. 4 – Conteúdos de *O Imparcial*, em proporção de mancha gráfica ocupada.

Começando pelos autores dos textos publicados no jornal, para depois nos adentrarmos mais à vontade pelos conteúdos, verifica-se que perto de metade das matérias não são assinadas, podendo por isso atribuir-se convencionalmente à Redacção; os artigos, notas e comentários nesta situação ocupam manchas gráficas variáveis entre os 21,8% (nº 1) até aos 60% (nº 4), cifrando-se a média total em 40,8%. Uma boa parte dos autores identificados fazem-no também com pseudónimo, o que naturalmente não facilita o nosso propósito. O mais assíduo no jornal (8 textos, em todos os números, mancha gráfica total de 8,8%) é *Torelba Dameial*, anagrama de Alberto de Almeida, um dos redactores, que todavia restringe a sua colaboração assinada a poesias, de um modo geral de tema romântico, patriótico ou genericamente moralizador. Segue-se – não contando com os autores de charadas, quase todos com pseudónimo e que ocuparam 8,7% do espaço impresso total – alguém que assina *Pera Rei* (3 textos, total 5,8%); se este colaborador for Pereira e corresponder ao A. Pereira ou A. P. que subscrevem outros textos, poderíamos chegar a 9 textos/15,2% da mancha global, o que faria deste autor «três-em-um» ou «um-em-três», o maior alimentador d'*O Imparcial* a seguir aos redactores.

Importa ainda observar as colaborações assumidamente «externas», quer dizer, de autores que claramente não estão directamente ligados à instituição de origem dos redactores, e as transcrições, que reflectem naturalmente a opção literária ou selecção ideológica da direcção do jornal. No primeiro caso, e uma vez que desconhecemos a origem de alguns autores pontuais, identificam-se essencialmente Bento José da Costa, Silva Matos e Fernandes d'Oliveira, cuja participação no projecto se circunscreve aliás à edição inaugural, integrada no conjunto de textos de homenagem a Diogo Cassels. Bento José da Costa, sub-inspector do círculo escolar de Gaia, de perfil arraigadamente democrático e liberal, senão mesmo republicano, era presença assídua na mesa de honra das festas escolares

do Torne<sup>55</sup> e foi um dos animadores das Conferências Pedagógicas, onde aliás se cruzou também com Cassels, sendo por isso considerado um amigo da instituição, o que justifica as felicitações d'O *Imparcial* pelo louvor que terá resultado «das sindicâncias e mais sindicâncias de que foi alvo»<sup>56</sup>. José Gonçalves da Silva Matos era um dos republicanos mais influentes do concelho, de oratória fácil e vibrante e também habitual nas festas do Torne. Fernandes de Oliveira, que nos é mais desconhecido, identifica-se como tendo sido, anos antes, «cronista vilanovense do órgão do partido socialista do norte», lamentando não poder aceitar a acusação que então lhe fizera «um jornal jesuítico do Porto»: a de ter sido aluno de Cassels na Escola do Torne, a quem rasgadamente elogia<sup>57</sup>.

As transcrições de outros jornais ou autores são relativamente escassas mas reveladoras, a nosso ver, da orientação do jornal. Uma crónica de João Chagas n'O *Primeiro de Janeiro* terá inspirado L. Ferreira a escrever sobre mortalidade infantil<sup>58</sup>, transcrevendo-se do mesmo J. Chagas uma crónica daquele jornal portuense contra a guerra que se desenvolvia em África<sup>59</sup>. À *Voz Pública* (Porto), um periódico oposicionista do regime, e ao jornal socialista *Luz do Operário* (V. N. Gaia) foram repescar-se correspondência e notas locais; enquanto a revista de Lisboa *A Cidade e os Campos* forneceu um texto de descrença no sistema político vigente e elogio à educação laica<sup>60</sup>. À *Gazeta de Lisboa* foi o *Imparcial* colher (à semelhança de outros jornais protestantes, aliás) o acórdão da Relação de Lisboa que declarava inadmissível a tipificação como crime da venda das «Bíblias protestantes»<sup>61</sup>, sendo ainda mais expressiva a tendência um pouco mais radical que parece observar-se no nº 5 do *Imparcial*, como notámos, que reproduz de Guerra Junqueiro um forte libelo contra os jesuítas, complementado na página seguinte por duas poesias relativamente violentas d'A *Velhice do Padre Eterno*<sup>62</sup>.

Passando agora à análise de conteúdos do *Imparcial*, observemos antes de mais a sua estrutura geral. A primeira página mostra uma assinalável homogeneidade gráfica, sempre composta a quatro colunas (Fig. 3) por onde se distribuem as matérias de fundo, variando entre dois e quatro textos, na sua maior parte não assinados e que por isso revelarão, em princípio, temas e tendências que reflectem a orientação do jornal. Não há propriamente um editorial fixo e definido<sup>63</sup>, mas

<sup>55</sup> Cf. António Manuel S. P. Silva; José António Afonso (e.p.) – Trindade Coelho e os Protestantes.

<sup>56</sup> *O Imparcial*. Nº 3. 1 de Dezembro de 1907, p. 2.

<sup>57</sup> “Duas palavras”. *O Imparcial*. Nº 1. 1 de Outubro de 1907, p. 2.

<sup>58</sup> “Mortandade infantil”. *O Imparcial*. Nº 1. 1 de Outubro de 1907, p. 2-3.

<sup>59</sup> “As guerras”. *O Imparcial*. Nº 5. Fevereiro de 1908, p. 2.

<sup>60</sup> “Superstição Revolucionária”. *O Imparcial*. Nº 3. 1 de Dezembro de 1907, p. 3-4.

<sup>61</sup> “Bíblias Protestantes”. *O Imparcial*. Nº 4. Janeiro de 1908, p. 3.

<sup>62</sup> “O Jesuitismo”, “O dinheiro de S. Pedro” e “A Água de Lourdes”. *O Imparcial*. Nº 5. Fevereiro de 1908, p. 2-3.

<sup>63</sup> Se bem que possamos considerar como tal, convencionalmente, o primeiro texto, sempre opinativo, de cada número.

algumas secções repetem-se ao longo dos números editados, como é o caso das crónicas não assinadas «Em palestra» (números 1 a 4), usualmente dialogadas, de estilo ligeiro e que reflectem a orientação da Redacção. Sob a epígrafe «Coisas da nossa terra» (números 2, 3 e 4) alinham-se notas e comentários de natureza local, enquanto em «Breves apontamentos úteis» (3, 4, 5) alinhavam-se matérias de vulgarização científica sobre higiene, saúde e outros temas. Por fim, estão presentes com regularidade assuntos de «Expediente» do jornal e da vida social, tratados em «A nossa carteira» e «Anniversarios», não faltando também em todos os números uma extensa secção de «Charadas e Enygmas» com que se fazia jus aos propósitos recreativos da publicação.

O primeiro número d'*O Imparcial* é dedicado a Diogo Cassels, por razões que os redactores justificam:

«Ao sonharmos em fundar um jornal que fosse inteiramente independente, logo nos lembramos de dedicar o 1º número ao Ex.mo Snr. Diogo Cassels, a quem o povo de Gaia cognominou o Benemérito da Instrução, nome santo que por séculos será repetido por mais de uma geração, nome bendito porque tem os seus possantes alicerces na Instrução!»<sup>64</sup>

À homenagem, que antecipa o mesmo título com que em Abril de 1908, a Liga Nacional de Instrução condecoraria Diogo Cassels, associam-se Silva Matos, conhecida figura republicana de Gaia, o sub-inspector escolar do concelho Bento José da Costa e o socialista Fernandes d'Oliveira, que em registos paralelos enaltecem a «Basílica da Escola do Torne», verdadeira «universidade popular» onde se ministravam os «mandamentos da grande religião do trabalho», sublinhando a instrução como condição de liberdade e Cassels como um dos maiores nessa galeria de «libertadores» que os vindouros não iriam esquecer, tanto mais que haviam recebido formação no Torne «muitos audazes combatentes que a Democracia conta nesta vila», uma verdadeira «elite do exército liberal», no dizer do mesmo autor<sup>65</sup>.

A família Cassels, que na edição inaugural ocupa mais de um terço da mancha gráfica do jornal, tem presença mais discreta nos números seguintes, regressando em força no número 5 (Fev. 1908) a propósito do falecimento de Isabel Cassels, esposa e colaboradora empenhada de Diogo, designadamente como professora na Escola e dinamizadora da Creche. Para além do extenso editorial sobre o passamento, noticia-se circunstanciadamente o funeral, em texto aliás ocupado em maior parte com a lista das individualidades e autoridades que marcaram presença no cortejo fúnebre. Estes e outros conteúdos relacionados com a Escola do Torne

---

<sup>64</sup> «Em homenagem a Diogo Cassels». *O Imparcial*. Nº 1. 1 de Outubro de 1907, p. 1.

<sup>65</sup> Ver, respectivamente, «Diogo Cassels», «Homenagem a Diogo Cassels» e «Duas palavras». *O Imparcial*. Nº 1. 1 de Outubro de 1907, p. 1-2.



e outras actividades das congregações e escolas da Igreja Lusitana ocuparam um total de 13,7% da mancha gráfica d'*O Imparcial* (Fig. 4).

Os conteúdos mais significativos (23,8% do espaço do jornal) dizem respeito aos editoriais e artigos de opinião, versando temas muito diversos, de carácter patriótico, moral, social ou religioso, de modo geral relativamente anódinos e de natureza pouco interventiva no plano político ou mesmo estritamente social. Registam-se, por exemplo, um extenso texto de L. Ferreira, suscitado por crónica de João Chagas na imprensa diária, sobre a mortalidade infantil, um dos flagelos da época, relacionado directamente pelo autor com a miséria generalizada das classes trabalhadoras e com a ignorância e superstição da maior parte das mães, que confiavam mais em mezinhas e esconjuros que nos progressos da higiene e da medicina, assumindo-se basicamente a instrução como a chave da mutação que era necessário implementar:

«Acabar com a ignorância e diminuir a miséria é debelar a mortandade infantil. Tudo isto se pode fazer. Para esta [a miséria] é acabar certos impostos, que não têm razão de existir. Para aquela, é criar escolas, prover professores, pagar-lhes, em dia, um ordenado condigno»<sup>66</sup>.

No segundo número, enquanto um autor anónimo publica uma crónica sobre os malefícios para a saúde do tabagismo, o artigo de fundo, talvez de A. A. de Almeida, é de tom patriótico, uma vez que enaltece os combatentes das campanhas africanas contra os cuamatatas, mas sem que a propósito do estado «atrasado» do País, deixe de responsabilizar os governantes, por motivo que pode adivinhar-se:

«Se, falando de civilização, Portugal está ainda muito atrasado, a culpa não é do seu povo, mas de quem o governa, de quem não sabe inculcar e fazer cumprir as leis da instrução, como fazem os governos dos outros países, onde as mães são obrigadas a mandar os filhos à escola, sob pena de lhes serem arrancados e entregues às autoridades, as quais por sua vez se encarregam de as mandar educar e os fazer filhos legítimos da pátria. Se, falando de ciências, Portugal está ainda muito atrasado, não é porque não fossem os portugueses os principais inventores da maior parte dos engenhos a que se chama o progresso; e, ainda que assim não fosse, a culpa não recairia sobre o povo, mas sim sobre quem o governa, por o não induzir no caminho da instrução [ ] Se, falando de artes, Portugal está ainda muito atrasado, é porque nós portugueses, preferimos o que é estrangeiro e desprezamos o que é nacional»<sup>67</sup>.

O número de Dezembro de 1907, sob a epígrafe «Un dieu tout-puissant», capta a atenção do leitor para uma crónica em que se disserta sobre a variabilidade

<sup>66</sup> L. Ferreira – “Mortandade Infantil”. *O Imparcial*. Nº 1. 1 de Outubro de 1907), p. 2-3.

<sup>67</sup> “O Povo Português”. *O Imparcial*. Nº 2. 1 de Novembro de 1907, p. 1.

do sentimento religioso, monoteísmo, politeísmo e ateísmo, sem verdadeiramente tomar posição, se bem que entre os politeístas incluía aqueles que

«não só adoram um Deus invisível e onisciente como também [...] adoram um bocado de pau, pedra, ferro, gesso ou barro, esculpido por suas próprias mãos, imitando (dizem eles) os santos apóstolos ou ainda mais, imitando uns seres que nunca existiram como por exemplo, o senhor da Pedra, de Matosinhos, da Boa-Hora, dos aflitos, do olho-vivo, etc., etc., etc.»;

varrendo assim sob o epíteto de idolatria as invocações locais mais populares da região portuense, para concluir lastimando que o deus todo-poderoso por quem «todos sacrificam a própria vida, se prostram e humilham» seja, afinal, o «deus-dinheiro». Pelo meio, contudo, deixa uma curiosa definição de religião entendida como instrumento normativo de regulação social:

«a Religião – a *consciência* – é o laço suave que une os homens entre si e mantém a ordem, tranquilidade, justiça, moralidade e boa fé entre os povos. Inspira o temor de Deus, único capaz de conter o homem, por isso que as leis civis não bastam para reprimir, em todos os casos e circunstâncias, os vícios e as desordens ocultas, que tão grandes danos causam à sociedade»<sup>68</sup>.

Partilhando a primeira página, *Pera Rei* assina «A mulher e o lar», traduzindo uma posição igualmente curiosa sobre o papel das mulheres e a necessidade da sua educação como factor de regeneração do País. Começando por descrever como «cada vez mais deprimente» a posição da mulher na sociedade, ameaçando a que «a breve trecho, os homens passariam a ocupar o lugar das mulheres, e por seu turno, estas dos homens», o Autor deplora largamente o aumento da mão-de-obra feminina na indústria, responsável em seu entender pela «decadência da nossa raça, moral e fisicamente». Ainda que reconhecendo a necessidade social da proletarianização das mulheres, *Pera Rei* lamenta principalmente que tal tenha como consequência um menor cuidado e atenção aos filhos, deixados a amas, irmãos mais velhos ou simplesmente na rua; sendo «a mulher tão precisa no lar como o petróleo no candieiro [ou] o azeite na candeia», o Autor extrema a sua visão: «obrigá-la a abandoná-lo, é abrir-lhe as portas à tuberculose, é guiá-la para a imoralidade». A solução, para o articulista, passaria pela atribuição aos homens de salários condignos, que lhes permitissem sustentar as famílias sem necessidade de empregar as mulheres, exigindo-se a um «governo do povo» legislação adequada a fim de que as fábricas tivessem «a dirigir os seus teares homens e não mulheres, que são precisas em casa».

<sup>68</sup> «Un dieu tout-puissant». *O Imparcial*. N.º 3. 1 de Dezembro de 1907, p. 1.

Na segunda parte do artigo, *Pera Rei* atribui este estado de coisas à falta de instrução e de educação, incentivando as mulheres ao estudo, meio principal de libertação e regeneração individual e do País, num curioso registo de nivelamento social:

«É preciso que a filha do povo, não se limite a ajudar a mãe e a criar os irmãos, mas que aprenda a ler, não um *raspão*, mas um livro e que cultive a inteligência. É preciso que a filha do rico não se limite a aprender a escrever uma carta amorosa, a tocar uma *valsa* no piano, a fazer um *docinho*, mas que aprenda a mexer um tacho, a temperar uma panela e todas as coisas que fôr mister ao seu sexo [...] Filhas do povo, estudaí ainda que com suor de sangue tenhais de pagar o ensino. Filhas do ouro, estudaí, ainda que alguns dias o vosso camarote no teatro fique vazio.»<sup>69</sup>

A edição de Janeiro de 1908 abre com uma reflexão, anónima e relativamente anódina, sobre «Riqueza e felicidade», destacando-se ainda na folha de rosto uma evocação do Natal, por A. Pereira, a qual, entre recordações familiares, pensamentos sobre o sentido dessa festa cristã e a importância da sua vivência em família, não deixa de reflectir o sentimento de decadência educacional e moral em que se cria o País, a ponto do autor se mostrar convicto de que «se Cristo cá voltasse e tentasse neste momento em Portugal renovar as suas doutrinas, por esses antros de vício e de miséria [...] seria imediatamente mandado para as masmorras de Timor, como anarquista perigoso», concluindo, com desassombro:

«Ele, o pioneiro da liberdade santa que proclamou a igualdade entre os homens, choraria neste momento as desgraças de um povo escravizado e teria de sofrer de novo um martírio moral talvez maior do que então sofreu.»<sup>70</sup>

O último número publicado, com data de Fevereiro do mesmo ano, reserva a mancha principal da página inicial à notícia do funeral de D. Isabel Cassels e elogio da extinta. Partilhando a primeira página, *Pera Rei*, com adjectivação gongórica, assesta baterias contra as tabernas e os taberneiros, apelando à moralização dos operários e à sua libertação dos vícios através da instrução<sup>71</sup>. Ainda no rosto, *Pyro*, sob o título «Eleições», reflecte sobre a administração local, criticando as falsas promessas dos políticos e a rotina eleitoral, assente em «um miserável bocado de papel que tem o nome de voto», cujo valor e poder, não obstante, são desconhecidos pelo «povo ingénuo, pacífico e amável, [que] lá irá, quando chegar

<sup>69</sup> *Pera Rei*, «A mulher e o lar». *O Imparcial*. Nº 3. 1 de Dezembro de 1907, p. 1-2.

<sup>70</sup> A. Pereira – «Natal». *O Imparcial*. Nº 4. Janeiro de 1908, p. 1.

<sup>71</sup> *Pera Rei* – «Taverna e Taberneiro». *O Imparcial*. Nº 5. Fevereiro de 1908, p. 1.

a sua vez, sem consciência, prestar culto como sempre às velhas promessas, já gastas pelo uso»<sup>72</sup>.

Com efeito, a crítica, ou pelo menos a descrença no sistema político e seus agentes, é um tópico por vezes presente no jornal, se bem que nunca expresso de modo frontal ou violento e tendo normalmente a vida local e a questão dos «atrasos» e melhoramentos como elemento motor.

Na coluna regular «Em palestra», sob o título «Cada vez mais torto» e em forma de diálogo encadeado, discutem-se num dos números questões de justiça social. O tema nasce da comparação entre dois tipos sociais: um *pobre jornaleiro* que morava num humilde casebre e o *snr. F., visconde de...*, naturalmente residindo num palacete, e pretende-se demonstrar que o pobre tem mais honra e consciência que o rico. A narrativa ataca fortemente «essa maldita aristocracia [que é] o ambiente de feras que vivem à custa dos humildes plebeus a quem usurpam as forças, o trabalho e o dinheiro» e não deixa de fora os funcionários públicos, lamentando a desigualdade entre «um triste trabalhador a ganhar doze vinténs por dia, enquanto que um escrevente que entra às onze e sai às três ganha sessenta ou setenta mil réis mensais!». E quando um dos personagens questiona, enfaticamente, porque não aparece «um homem que se oponha a tudo isto e tudo endireite», a resposta à deixa é naturalmente de descrença: «Pois você não viu o actual Presidente de ministros [João Franco] a dizer a princípio que tudo havia de endireitar e afinal tudo cada vez mais torto?»<sup>73</sup>.

Numa local do número de Fevereiro de 1908, em ocasião de eleições, o correspondente da freguesia gaiense de Oliveira do Douro esclarece com naturalidade que «prometem ser muito concorridas e disputadas as próximas eleições de deputados. O partido regenerador principiou já as suas reuniões políticas em casa do snr.», acrescentando «podemos garantir, sem receio de nos enganarmos, que o partido franquista vence aqui por uma grande maioria».

No entanto, a questão do regime parece francamente secundarizada face a outros debates, em que os temas da liberdade pela instrução e o da regeneração moral do País são claramente dominantes. Mesmo um pequeno elogio da democracia suíça, perdido entre outros apontamentos no último número do jornal<sup>74</sup>, é feito num registo de sobriedade em que as vantagens da eleição de um líder político em função do seu mérito e competências não tem contraponto em qualquer crítica ao sistema hereditário da chefia e representação do Estado.

E pouco mais se encontrará n'*O Imparcial* de opinião ou intervenção política, circunstância para a qual terá concorrido, por certo, o ambiente de ditadura em que se vivia durante a vigência do jornal, com leis de imprensa repressivas e a

<sup>72</sup> *O Imparcial*. Nº 5. Fevereiro de 1908, p. 1.

<sup>73</sup> «Em palestra. Cada vez mais torto». *O Imparcial*. Nº 3. 1 de Dezembro de 1907, p. 2-3.

<sup>74</sup> Virgínia de Castro e Almeida, [nota sem título]. *O Imparcial*. Nº 5. Fevereiro de 1908, p. 4.

suspensão compulsiva de vários títulos, medida intimidatória a que não escapou sequer o portuense e católico diário *A Palavra*. Neste contexto, não deixa de revelar alguma coragem a poesia inserta na edição de Janeiro de 1908, se bem que de tom ameno e jocoso:

«Tenho visto os jornais dizer/E eu também sou dos que digo/Que isto assim não pode ser/  
Que para todos é um p'rgo/Estar a imprensa amordaçada/Estarmos todos oprimidos/Pela  
lei há pouco ditada/Por esse *rei* dos escolhidos ] ]/É que todo o mundo sabe/Quem é o  
governo que *governa*/E o castigo que nos cabe/Se expandirmos coisa interna »

Na verdade, a popularidade que por esses anos o republicanismo ganhava entre vários sectores sociais e a conflitualidade social emergente, visível através das numerosas greves do operariado como nos episódios, isolados, mas nem por isso menos representativos, a nosso ver, de tentativas de golpes ou preparação de atentados – que aliás culminariam no regicídio de Fevereiro de 1908 – não parecem ter n' *O Imparcial* qualquer reflexo significativo.

Por vezes, a questão política é mesmo algo desvalorizada perante esse desígnio maior e fundador que era o da instrução. Num texto transcrito da revista *A Cidade e os Campos*<sup>75</sup>, o articulista considera que a mudança de regime político só por si não é suficiente para mudar o destino do País, impondo-se, sobretudo, propagar a instrução e estimular a *energia*, o espírito de iniciativa de uma nova classe de cidadãos melhor preparados para os diferentes sectores de actividade. Segundo o autor da crónica, a «superstição revolucionária»

«funda-se na crença errónea de que a felicidade de um povo depende apenas da forma de governo. Muitos operários julgam que arrasando o país com uma revolução que mude o governo, modificarão o estado social e realizarão uma justiça superior»,

pelo que

«Contar com a república para realizar um futuro de justiça e prosperidade sem que os espíritos lúcidos a auxiliem cooperante na sua obra, é acreditar que um decreto tornará as inteligentes lúcidas; que um decreto tornará os ignorantes em pessoas instruídas»,

de onde concluía, com pragmatismo, que «fundar um sindicato, uma cooperativa, instruir crianças, fazer cidadãos honestos e enérgicos, importa mais que mudar um ministério»<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Revista mensal ilustrada, editada em Lisboa a partir de 1906 por J. M. Castacino (*Publicações periódicas portuguesas existentes na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (1641-1910)*). Coimbra: Universidade, 1983, p. 69).

<sup>76</sup> «Superstição Revolucionária». *O Imparcial*. Nº 3. 1 de Dezembro de 1907, p. 3-4.

O tema da educação e da vida escolar é dos mais recorrentes n' *O Imparcial*, representando globalmente cerca de 10% da sua mancha gráfica, com particular incidência nos dois primeiros números (19% e 22%, respectivamente), certamente em consequência de ser professor o seu principal redactor (A. A. Almeida) e por certo outros colaboradores. Para além dos textos que têm Cassels e a Escola do Torne como assunto central destacam-se por exemplo as fortes críticas aos exames oficiais em Vila Nova de Gaia<sup>77</sup>, matéria que é retomada na edição seguinte por *Pera Rei*, que louva os professores enquanto critica certos pais pelas maiores exigências que fazem aos professores que aos alunos e enaltecendo, por fim, «as diversas denominações evangélicas que juntam à sua propaganda a instrução, bem como os centros republicanos do país que [ ] por toda a parte abrem escolas»<sup>78</sup>. Naturalmente, a actividade escolar da Igreja Lusitana merece regular atenção, noticiando-se ao longo das cinco edições do jornal a inauguração do Colégio Evangélico Lusitano de Oliveira do Douro, os resultados de exames dos alunos das escolas do Torne e do Candal, as festas escolares no Torne, Candal e na missão na Madalena, etc.

Por fim, a polémica religiosa, ocasionalmente cruzada com alguma crítica política, não poderia deixar de estar presente no periódico. A inauguração da escola evangélica em Oliveira do Douro, que produziu alguma controvérsia com o pároco católico local, é o mote da coluna «Em palestra» de Novembro de 1907. O articulista resume o conflito aos jesuítas e aos «beneméritos e desinteressados liberais» promotores da escola, concluindo a crónica, sem surpresa, a exclamar «abaixo os jesuítas e viva a liberdade!»<sup>79</sup>. Em Janeiro de 1908, o jornal, reproduzindo a Gazeta da Relação de Lisboa, destaca o acórdão do Tribunal da Relação de Lisboa que declarava não constituir qualquer crime a venda ambulante de Bíblias *protestantes*, com largos elogios a Trindade Coelho por ter defendido e esclarecido tal causa no seu *Manual Político*<sup>80</sup>.

O último número do jornal, de Fevereiro de 1908 é, a este propósito, o mais incisivo e até violento. Sob o título «Acatólicos» anuncia-se a preparação de uma representação às autoridades oficiais contra as divisões nos cemitérios, que em muitas freguesias separavam em áreas distintas os enterros de católicos daqueles que publicamente não professavam essa religião, «divisão cruel e desprezível» que «ofende todos os princípios de humanidade»<sup>81</sup>. Uma correspondência local aponta o dedo ao abade de Oliveira do Douro, que se recusara a acompanhar um funeral por nele estar incorporado um protestante e teria ameaçado não dar a comunhão

<sup>77</sup> “Os exames de instrução primária em Gaia”. *O Imparcial*. Nº 1. 1 de Outubro de 1907, p. 3.

<sup>78</sup> Pera Rei – “Missão Espinhosa”. *O Imparcial*. Nº 2. 1 de Novembro de 1907, p. 1-2.

<sup>79</sup> “Em palestra. Pois então, viva a Liberdade!”. *O Imparcial*. Nº 2. 1 de Novembro de 1907, p. 3.

<sup>80</sup> “Bíblias Protestantes”. *O Imparcial*. Nº 4. Janeiro de 1908, p. 3.

<sup>81</sup> “Acatólicos”. *O Imparcial*. Nº 5. Fevereiro de 1908, p. 2.

às crianças que frequentassem o colégio lusitano<sup>82</sup>; também o primeiro enterro civil e evangélico realizado na Madalena, por sinal de um filho do presbítero lusitano A. Pereira de Araújo, teria suscitado alguns atritos entre uma criada do abade da freguesia e as pessoas que acompanhavam o acto<sup>83</sup>.

Em pequenas notas na última página critica-se a concessão de indulgências pelo Papa e graceja-se com a festa gaiense, de grande tradição, ao S. Gonçalo. Porém, os textos mais impressionantes a este respeito foram colhidos pela Redacção na obra de Guerra Junqueiro, de que se reproduzem, da *Velhice do Padre Eterno* (1885) as composições «O dinheiro de S. Pedro» e «A Água de Lourdes», e de outra fonte o extracto «O Jesuitismo», um ataque feroz à Companhia:

«a monarquia firmou aliança com o jesuíta, e o jesuíta vai esburacando o subsolo moral da pátria portuguesa [...] A rede escura da sua influência abrange a área da nação, colégios e conventos em toda a parte [...] O seu Deus corresponde-se com o ministério, tem entrada na corte e verba no orçamento.»

Assim, minoritário e aparentemente pouco expressivo entre a imprensa protestante, de vida efémera e audiência porventura escassa, *O Imparcial* é, em si próprio, uma metáfora dessa outra minoria constituída pelos evangélicos; e como em todas as metáforas, o significante sobrepuja o significado e o sentido das coisas e dos tempos torna-se por vezes mais claro e discernível.

Mais que o binómio Religião e Política, em que esta só interessava como meio instrumental de garantir as condições legais e sociais para a livre difusão daquela; a dupla face da moeda protestante parece ser, antes, Igreja e Escola, Fé e Instrução, sendo a educação, afinal, a dimensão pública e exterior da evangelização. Se bem que os cristãos evangélicos não abdicassem, quando para tal se lhes oferecia oportunidade, de proclamar corajosamente as suas crenças e convicções, os bancos da escola eram o verdadeiro patamar de esperança e base do investimento cívico das comunidades acatólicas.

Pela fé, pretendiam regenerar almas e elevá-las a Deus; pela escola visavam regenerar os corpos sociais e facultar-lhes o acesso a melhores condições de cidadania, promovendo a igualdade e tendo a liberdade como pedra de toque e valor essencial. Liberdade de auto-determinação, liberdade para responsabilmente participar na escolha da liderança nacional, liberdade, por fim, para conscientemente optar pela forma de relacionamento com Deus que a cada um parecesse mais adequada.

A análise da ecologia d'*O Imparcial* revela-nos, afinal, que a publicação reflecte bem, na singleza de recursos que traduzia, as linhas de força essenciais da ofensiva

<sup>82</sup> A., «Oliveira do Douro, 19 de Janeiro». *O Imparcial*. Nº 5. Fevereiro de 1908, p. 4.

<sup>83</sup> C., «Madalena, 18 de Janeiro». *O Imparcial*. Nº 5. Fevereiro de 1908, p. 4.

externa, *política* em sentido lato, dos principais líderes protestantes: (1) enfatizando a todo o momento a radicalidade e as virtualidades da instrução e da educação como principais factores de regeneração da Pátria e de uma verdadeira mudança de regime<sup>84</sup>; (2) sublinhando mais a liberdade de crença e os valores fundamentais do Evangelho que propriamente a apologética reformada; (3) sugerindo o papel regulador da religião na ordem social, em contraponto ao laicismo extremado e mesmo ao crescente ateísmo que grassavam entre os republicanos mais cultos ou influenciados por ideias socialistas e anarquistas.

---

<sup>84</sup> Cf. José António Afonso – *Protestantismo e Educação*; José António Afonso – *Escolas protestantes*.



---

## OS PROGRAMAS DOS PARTIDOS DEMOCRATAS-CRISTÃOS NA REVOLUÇÃO PORTUGUESA

TERESA CLÍMACO LEITÃO

O presente artigo tem como objectivo analisar os temas característicos da democracia cristã defendidos nos programas eleitorais apresentados pelos partidos democratas-cristãos às eleições para a Assembleia Constituinte em 1975 em Portugal. O método utilizado é a análise de conteúdo dos programas eleitorais então apresentados por esses partidos ao eleitorado.

### 1. Objecto

Considerámos como objecto da nossa análise os programas dos dois partidos políticos que assumiram a referência democrata-cristã durante a revolução em Portugal (1974/1975), o Partido da Democracia Cristã (PDC) e o Centro Social Democrático (CDS), e viram esse estatuto reconhecido internacionalmente, ao serem ambos aceites como observadores da União Europeia das Democracias Cristãs (UEDC), o CDS a 22 de Novembro de 1974 e o PDC a 14 de Fevereiro de 1975<sup>1</sup>.

A auto-designação como democrata-cristão por parte de um partido político expressa uma declaração de intenções, o intuito de se identificar e/ou de ser identificado pela organização social e política com os princípios da democracia cristã, independentemente de na prática os seus programas ou acções políticas estarem ou não de acordo com os princípios declarados. Durante a revolução portuguesa existiam noutros partidos políticos, além do PDC e do CDS, correntes, grupos ou pessoas que se identificavam ou eram identificados com a democracia cristã, nomeadamente no Partido Popular Democrático (PPD) que a UEDC procurou

---

<sup>1</sup> Cf. Diogo Freitas do Amaral – *Documentos básicos para a História do CDS (Partido do Centro Democrático Social)*. Lisboa: [s.n.], 1995, p. 195-206; Diogo Freitas do Amaral – *O Antigo Regime e Revolução. Memórias Políticas (1941-1975)*. Venda Nova: Bertrand/Nomen, 1995, p. 262-264; *Presença Democrática* (21 de Fevereiro de 1975), p. 1 e 6-7; e *Expresso* (15 de Fevereiro de 1975), p. 1.

recrutar como membro, pelo menos, até ao Outono de 1974<sup>2</sup>, mas não assumiram essa referência, ficando por isso fora do âmbito do presente estudo.

## 2. *Corpus*

Decidimos incluir no nosso *corpus* não apenas os programas eleitorais apresentados pelo CDS<sup>3</sup> e pelo PDC<sup>4</sup> às eleições à Assembleia Constituinte, mas também o manifesto/programa da União Democrata-Cristã alemã (CDU), de 1 Março de 1946<sup>5</sup>, e o resumo do programa eleitoral da Federación de la Democracia Cristiana – Equipo Democracia Cristiana (FDC-EDC) espanhola às eleições gerais de 1977<sup>6</sup>. Os quatro programas surgiram numa fase de mudança de forma de Estado e foram todos apresentados por partidos políticos que assumem a referência democrata-cristã. A inclusão dos programas da CDU e da FDC permite comparar e averiguar as semelhanças e diferenças entre os temas defendidos pela democracia cristã portuguesa e por outras duas democracias cristãs europeias em contextos de transição de regime político.

Os quatro programas em análise têm diferentes graus de desenvolvimento e especificação. Os programas do CDS e do PDC são desenvolvidos e pormenorizados, apresentando propostas de medidas e linhas de acção, mais ou menos, para as mesmas matérias, excepto no que diz respeito aos princípios constitucionais, pois o programa do CDS refere na introdução que «...as bases fundamentais da proposta constitucional do CDS, serão objecto de um documento autónomo...», enquanto o do PDC tem um ponto intitulado «Princípios Constitucionais e Direitos Fundamentais».

Pelo contrário, o manifesto/programa da CDU alemã e o programa da FDC-EDC são menos desenvolvidos e específicos. O manifesto/programa da CDU desdobra-se em duas partes: a primeira dedicada aos princípios que inspiram a sua acção política e reivindicações; e a segunda às principais tarefas necessárias para reconstruir a Alemanha após a II Guerra Mundial. O programa da FDC-EDC é um resumo do programa eleitoral, contendo apenas as propostas de medidas e linhas de acção consideradas mais importantes por esta organização política.

<sup>2</sup> Cf. Richard A. H. Robinson – Do CDS ao CDS-PP: o Partido do Centro Democrático Social e o seu papel na política portuguesa. *Análise Social*. Vol. XXXI: 138 (1996) 958.

<sup>3</sup> Cf. Partido do Centro Democrático e Social – *Programa*. Vila Nova de Famalicão: [s.n.], 1975.

<sup>4</sup> Cf. Partido da Democracia Cristã – *Programa*. Lisboa: [s.n.], [s.d.].

<sup>5</sup> Cf. Manifesto da União Democrata-Cristã, CDU alemã na zona britânica de 1 de Março 1946. Disponível em: [http://www.ena.lu/manifesto\\_christian\\_democratic\\_union\\_british\\_zone\\_march\\_1946-2-7139.pdf](http://www.ena.lu/manifesto_christian_democratic_union_british_zone_march_1946-2-7139.pdf).

<sup>6</sup> Archivo de la Democracia/Archivo General de la Universidad de Alicante, Dossier de la Democracia Cristiana. Disponível em: <http://clara.cpd.ua.es/ad/servlet/DocumentFileManager?document=767&file=00001000.pdf>.

O programa eleitoral do PDC analisado não está datado; no entanto, uma análise de conteúdo permite concluir que é o programa eleitoral apresentado às eleições para a Assembleia Constituinte de 1975 devido à ausência de qualquer referência ao facto do PDC ter sido impedido de concorrer às eleições para a Assembleia Constituinte, à presença de propostas concretas sobre como deve ser a Constituição e à ausência de referências à existência de uma Constituição, ou de propostas de revisão constitucional.

### 3. Método

Para proceder a uma análise sistemática, objectiva e quantitativa do conteúdo dos quatro programas, foi necessário elaborar um esquema de categorias de conteúdo, assente no objectivo de averiguar os temas característicos da democracia cristã presentes naqueles documentos.

A democracia cristã contemporânea não tem um programa político único, rígido, definitivo, claro, mas assenta num ideário comum. Segundo o especialista francês Jean-Dominique Durand, a análise dos programas dos partidos democratas-cristãos contemporâneos revela evoluções e diversidades, marcadas pelos contextos histórico-políticos de cada país, mas isso não exclui a existência de uma partilha de um *corpus* de princípios comuns, de uma identidade de visão do homem na sociedade<sup>7</sup>. No mesmo sentido Pierre Letamendia, outro especialista francês, salienta as temáticas características da democracia cristã<sup>8</sup>; e David Hanley e Kees van Kersbergen, estudiosos da democracia cristã europeia, defendem que a democracia cristã possui uma ideologia distintiva caracterizada pela defesa de certas ideias<sup>9</sup>. Alguns temas caracterizam o programa de um partido democrata-cristão contemporâneo: a referência ao cristianismo como fonte de inspiração da acção política; a aceitação e defesa da democracia política; a valorização dos corpos intermédios e a defesa do princípio da subsidiariedade, que se traduzem, nomeadamente, numa defesa da família, dos sindicatos, das associações, das cooperativas, das regiões e dos municípios; a defesa da liberdade de ensino e da liberdade religiosa; e a defesa do direito de propriedade privada.

---

<sup>7</sup> Jean-Dominique Durand – *L'Europe de la Démocratie Chrétienne*. Bruxelles: Editions Complexe, 1995, p. 131-132.

<sup>8</sup> Pierre Letamendia – *La Démocratie Chrétienne*. 2.<sup>a</sup> ed. rev. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 24-27.

<sup>9</sup> David Hanley – Introduction: Christian Democracy as a political phenomenon. In *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective*. Ed. David Hanley. London and New York: Pinter, 1994, p. 1-11; e Kees van Kersbergen – The Distinctiveness of Christian Democracy. *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective*. Ed. David Hanley. London and New York: Pinter, 1994, p. 31-46.

Partindo destas considerações definimos as seguintes categorias de conteúdo, assinaladas por referências positivas:

- cristianismo: conjunto de valores e princípios cristãos como inspiradores da acção política e da organização política, social e económica;
- democracia política: pluralismo de partidos políticos, ou outras realidades inequívocas de democracia política, como dirigentes eleitos, sufrágio universal e secreto, liberdade de expressão e de associação;
- família: medidas para a sua promoção e defesa;
- sindicatos: medidas de promoção e defesa dos sindicatos e da actividade sindical e definição das suas áreas de intervenção;
- associações: medidas de promoção e defesa da sua organização e actividades e definição das suas áreas de acção;
- cooperativas: como forma de associação e medidas de promoção e defesa das mesmas;
- região: medidas de promoção, defesa e organização da autonomia das mesmas;
- município: medidas de promoção, defesa e organização da autonomia dos mesmos;
- liberdade de ensino: medidas de promoção e defesa para a sua concretização;
- liberdade religiosa: medidas de promoção e defesa da mesma;
- direito de propriedade: privada de bens de produção e de bens de consumo, o que implica liberdade de consumo e liberdade individual no campo económico, e de medidas de promoção e defesa desses mesmos direitos e liberdades.

As identidades partidárias também são definidas por contraste com outros partidos e ideologias. Por conseguinte, definimos também a categoria «adversários» entendida como referência de valorização negativa, de oposição ou combate a outro partido, ou ideologia política.

As presentes categorias não esgotam todos os conteúdos dos programas eleitorais em análise, são antes orientadas pelo objectivo de analisar alguns dos temas *prima facie* mais caros aos partidos democratas-cristãos autores dos quatro programas. Por outras palavras, as categorias de conteúdo foram elaboradas a partir de alguns dos temas consensualmente aceites como caracterizando o programa de um partido democrata-cristão e analisaram-se os quatro programas com o objectivo de averiguar a presença dessas categorias.

Procedemos a uma análise de frequências, que permitiu medir a distribuição das unidades de sentido pelas categorias definidas. A análise de frequências assenta no postulado que a importância de uma unidade de sentido aumenta com

a frequência da respectiva aparição<sup>10</sup>, permitindo analisar quais os temas mais importantes para cada um dos partidos políticos em exame.

A categorização de uma unidade de sentido como pertencendo a uma das categorias de conteúdo não correspondeu sempre a uma unidade formal, isto é, à presença de uma palavra, ou a uma frase gramatical, mas à interpretação do texto em análise. Uma mesma frase foi classificada em mais de uma unidade de sentido quando não era redutível a uma das categorias, ou quando continha mais do que uma ocorrência da mesma categoria.

#### 4. Resultados

O objectivo do presente estudo é analisar a frequência e o modo como certas categorias de conteúdo, que representam temas geralmente associados a partidos democratas-cristãos, estão presentes nos programas em exame. Por conseguinte, interessa-nos mais do que a dimensão do texto notado (cf. Quadro 1), a medição da frequência das categorias de conteúdo analisadas (cf. Quadro 2).

Apresentemos então os programas analisados. A dimensão do texto dedicada às categorias de conteúdo analisadas não é a mesma em cada um dos programas (cf. Quadro 1), nem estão presentes todas as categorias de conteúdo nos quatro programas (cf. Quadro 2), o que é em parte explicável por o grau de desenvolvimento e especificação dos programas não ser o mesmo, como já foi referido. Enquanto nos programas do CDS e do PDC, mais desenvolvidos e especificados, estão presentes todas categorias, o mesmo não se passa com os programas da CDU alemã e da FDC-EDC. A CDU alemã não faz referências às categorias cooperativas e região. No caso do programa da FDC-EDC estão ausentes as categorias direito de propriedade e adversários. Mas, a ausência de certas categorias também revela que os temas representados por elas não constituíam ideias-força dos projectos políticos da CDU alemã e da FDC-EDC.

O manifesto/programa da CDU alemã tem a percentagem de palavras notadas mais elevada, o que se explica, em grande medida, pelo facto de ser mais um manifesto do que um programa, embora advogue algumas medidas programáticas concretas.

Pelo contrário, os programas da FDC-EDC, do CDS e do PDC têm uma forte orientação para a resolução de questões concretas, revelando que o apelo ao voto é feito, em grande medida, através da apresentação de soluções práticas para problemas específicos. Essa característica ajuda a perceber, em parte, porque nestes três programas as percentagens de palavras notadas situam-se entre os quinze e os dezanove por cento.

---

<sup>10</sup> Cf. Laurence Bardin – *Análise de Conteúdo*. 4.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 134.

Por exemplo, uma parte significativa do resumo do programa eleitoral da FDC-EDC diz respeito à apresentação de medidas concretas para resolver a crise económica que a Espanha atravessava na época.

**Quadro 1 – Palavras notadas (número e percentagem)**

Programas	Total de palavras	Nº Palavras notadas*	% de Palavras notadas
CDU	1.352	603	44,6%
FDC-EDC	2.676	476	17,8%
CDS	15.815	2.417	15,3%
PDC	11.665	2.292	19,6%

\* As palavras notadas correspondem ao total das palavras que compõem as unidades de sentido categorizadas.

**Quadro 2 – Frequência das categorias de conteúdo por programas  
(número e percentagem)**

Categorias de conteúdo	CDU	FDC-EDC	CDS	PDC
Cristianismo	9	1	3	8
	21,4%	2,8%	2,4%	5,9%
Democracia política	9	12	12	18
	21,4%	33,3%	9,7%	13,2%
Família	2	5	29	13
	4,8%	13,8%	23,4%	9,6%
Sindicatos	1	4	16	20
	2,4%	11,1%	12,9%	14,7%
Associações	1	1	16	7
	2,4%	2,8%	12,9%	5,1%
Cooperativas	0	2	4	12
	0%	5,6%	3,2%	8,8%
Região	0	4	11	7
	0%	11,1%	8,9%	5,1%
Município	1	2	11	8
	2,4%	5,6%	8,9%	5,9%
Liberdade de ensino	1	2	5	5
	2,4%	5,6%	4%	3,7%
Liberdade religiosa	4	3	5	1
	9,5%	8,3	4%	0,7%
Direito de propriedade	9	0	11	16
	21,4%	0%	8,9%	11,8%
Adversários	5	0	1	21
	11,9%	0%	0,8%	15,4%
Total de notações*	42	36	124	136
	100%	100%	100%	100%

\* Total de notações corresponde ao total de unidades de sentido notadas.

Por seu turno, os programas dos partidos portugueses apresentam propostas de medidas concretas para as mais diversas áreas: transportes; comunicações; saúde; ambiente; desporto; estabelecimento das relações com os Estados de expressão portuguesa; segurança social, entre outras.

Os quatro programas não coincidem na hierarquização das frequências das categorias analisadas, revelando assim que difere a valorização dada pelos partidos a cada uma das categorias. Por programa as categorias ordenam-se, da com maior frequência para a de menor, do seguinte modo:

- programa da CDU alemã: 1ª cristianismo, democracia política, direito de propriedade; 2ª adversários; 3ª liberdade religiosa, 4ª família; 5ª sindicatos, associações, município e liberdade de ensino;
- programa da FDC-EDC: 1ª democracia política; 2ª família; 3ª sindicatos, região, 4ª liberdade religiosa; 5ª cooperativas, município, liberdade de ensino; 6ª cristianismo, associações;
- programa do CDS: 1ª família; 2ª sindicatos, associações; 3ª democracia política; 4ª região, município, direito de propriedade; 5ª liberdade de ensino, liberdade religiosa; 6ª cooperativas; 7ª cristianismo; 8ª adversários;
- programa do PDC: 1ª adversários; 2ª sindicatos; 3ª democracia política; 4ª direito de propriedade; 5ª família; 6ª cooperativas; 7ª cristianismo, município; 8ª associações, região; 9ª liberdade de ensino; 10ª liberdade religiosa.

#### a) *Cristianismo*

A referência ao cristianismo como fonte de inspiração que, segundo Pierre Letamendia, é o princípio que justifica a existência do partido democrata-cristão e o distingue de outras formações políticas<sup>11</sup>, é abordada de forma diferente nos quatro programas.

No manifesto/programa da CDU as referências à categoria cristianismo, uma das com maior frequência, como já foi referido, vão no sentido de afirmar a necessidade da «ideologia cristã substituir o materialismo»; e de advogar que os princípios éticos cristãos devem ter uma «influência determinante na reconstrução do Estado e na demarcação do seu poder, nos direitos e deveres dos indivíduos, na nossa cultura e nas relações entre as nações».

O programa da FDC-EDC manifesta apenas uma referência indirecta ao cristianismo, ao afirmar que não se pode vacilar «entre os valores espirituais e o materialismo».

Nos programas dos partidos portugueses esta é uma das categorias menos frequentes e as suas ocorrências não surgem associadas às mesmas questões nos dois programas. No programa do CDS a inspiração cristã é associada à importância

<sup>11</sup> Pierre Letamendia – *La Démocratie...*, p. 24.

do papel da família e da sua defesa, à defesa das liberdades de ensino e religiosa e a uma política social de melhoria das condições de vida dos mais carenciados. Enquanto no do PDC o cristianismo é referido como inspirando os princípios constitucionais, os direitos fundamentais, a sua visão de empresa e a defesa do direito de propriedade; além do partido auto-identificar-se com o «pensamento cristão».

O programa do CDS afirma ainda que alguns dos seus traços mais característicos «se inserem nos mais genuínos valores da doutrina social cristã, que a sociedade portuguesa aceita e pretende ver alargada», assumindo-se, desta forma, como um partido representativo de valores partilhados pelo seu potencial eleitorado, a sociedade portuguesa. Embora esclareça que «não reivindica para si só, de modo nenhum, o monopólio da inspiração cristã», postura que vai ao encontro da posição assumida pelo episcopado português na «Nota Pastoral» de 4 de Maio de 1974 e na «Carta Pastoral sobre o contributo dos cristãos para a vida social e política», datada de 16 de Julho de 1974, face à constituição de partidos de inspiração cristã em Portugal.

#### b) *Democracia política*

Nos programas da CDU alemã e da FDC-EDC a categoria democracia política ocupa a primeira posição, nos do CDS e do PDC a terceira posição, como já foi exposto. No entanto, esta categoria no caso do programa do CDS deve ser vista tendo em consideração o facto de este não abordar os princípios constitucionais, como já foi referido.

É de sublinhar que todos os programas em análise surgem num momento de mudança de forma de Estado, o que pode justificar a importância e a necessidade que os quatro partidos têm de afirmar a sua defesa e aceitação da democracia política.

Em todos os programas é defendida a necessidade de instaurar o regime democrático, o direito à liberdade política, a liberdade ou direito de associação e os direitos e liberdades das minorias. Os programas da FDC-EDC, do CDS e do PDC sublinham ainda a importância da liberdade de expressão e da possibilidade de alternância no poder. O direito de sufrágio é propugnado pelo programa da FDC-EDC e pelo do PDC, que defende «eleições por sufrágio directo, universal e secreto de todos os órgãos de Poder».

#### c) *Família*

Nos programas da CDU-alemã, da FDC-EDC e do CDS, a família é corpo intermédio da sociedade mais valorizado, pois é deste tipo de categorias a com maior frequência e no caso do CDS ocupa mesmo a primeira posição.



O enaltecimento da família como a base da sociedade e a defesa de protecção para o trabalho das mulheres em casa e na família está presente nos programas da CDU alemã, do CDS e do PDC. É advogado nos programas da FDC-EDC, do CDS e do PDC o fomento das creches e jardins-de-infância.

Ambos os programas dos partidos portugueses defendem ainda: a instituição do salário mínimo familiar; medidas de protecção à maternidade, como subsídios de gravidez e generalização da licença de parto; e a concessão de apoio técnico e financeiro às explorações agrícolas familiares. O programa do CDS insiste, mais de uma vez, na importância de proteger as famílias no domínio da habitação, na defesa de apoios a famílias mais carenciadas e afirma, três vezes, que a família é um elemento fundamental da sociedade. Além disso, advoga que os regimes fiscal e tributário tenham em consideração as dimensões do agregado familiar.

#### d) *Sindicatos*

Os quatro programas advogam a liberdade sindical ou o direito de associação sindical. A liberdade sindical dos funcionários públicos é propugnada pelos programas da FDC-EDC, do CDS e do PDC. Ambos os programas dos partidos portugueses defendem: o sindicalismo agrário; a salvaguarda da negociação colectiva; a «fixação dos princípios gerais relativos à criação de uniões, federações ou confederações sindicais, de âmbito regional ou nacional», por exemplo.

#### e) *Associações*

Nos programas da CDU-alemã e da FDC-EDC as únicas associações referidas são as patronais. O manifesto/programa da CDU-alemã advoga que a constituição deve garantir o direito dos patrões, tal como o dos trabalhadores, de constituir associações para defenderem os seus interesses. No caso da FDC-EDC é salientado o dever das associações patronais, mas também dos sindicatos, intervirem na contratação colectiva e nos organismos de planificação e controlo da actividade económica.

Por seu turno, nos programas do CDS e do PDC o tecido associativo é defendido em diversos domínios. Ambos os programas defendem, no campo económico, o apoio às associações de pequenos comerciantes, ao associativismo agrícola e às associações de defesa do consumidor, além de advogarem o apoio à criação de associações de portugueses no estrangeiro e ao associativismo da juventude. O programa do CDS defende também o apoio às associações de empresários, às associações de pais e alunos e a todas as associações culturais privadas, entre outras formas de associação representativas de outros interesses.

#### *f) Cooperativas*

No programa do PDC a categoria das cooperativas é mais valorizada do que nos outros programas em que ocorre, o da FDC-EDC e o do CDS, pois dedica uma secção do programa às cooperativas.

No programa da FDC-EDC afirma-se que as cooperativas são uma das dimensões da «economia comunitária» e que a sua constituição pode ser uma forma de responder à reestruturação da propriedade da terra.

Os programas dos partidos portugueses defendem a constituição de cooperativas de habitação e agrícolas. No programa do PDC o cooperativismo é definido como um «factor de maior justiça social e de desenvolvimento de educação e cultura», devendo «ser estimuladas todas as formas de cooperativismo voluntário». Além de defender o fomento das cooperativas agrícolas e de habitação, também advoga a constituição de cooperativas no sector das pescas e de empresas cooperativas.

#### *g) Região*

O reconhecimento de um estatuto autonómico das regiões é um tema central durante o processo de transição política em Espanha. O programa da FDC-EDC defende que a nova Constituição consagre, no plano da organização política: um Senado eleito em representação dos países e regiões; e a existência de um Tribunal Constitucional que garanta o respeito pelas competências dos países e das regiões, além da constitucionalidade das leis. Como uma das medidas de combate à crise económica advoga a criação de um fundo de desenvolvimento para favorecer as regiões mais pobres. Refere ainda que as administrações regionais devem ser autónomas da administração central.

As referências à categoria região são feitas, em traços gerais, nos mesmos termos pelos programas dos partidos portugueses, referindo-se a importância de uma valorização e revitalização do regionalismo e de uma política de descentralização regional. A defesa da autonomia e importância das regiões por parte dos programas do CDS e do PDC aponta mesmo para a regionalização de Portugal, uma vez que ambos advogam a substituição do distrito, como autarquia, pela região.

#### *h) Município*

Na Alemanha não existem municípios no sentido português. No entanto, considerámos como uma referência a esta categoria a defesa no programa da CDU alemã da organização da Alemanha como Estado federal, uma vez que, tal como a referência a municípios, manifesta o princípio da subsidiariedade, expressa na defesa da descentralização e da autonomia.

O programa da FDC-EDC aborda apenas as competências dos municípios, aos quais compete elaborar os programas urbanísticos de longo prazo e definir os solos edificáveis.

As posições e medidas defendidas nos programas dos partidos portugueses identificadas com a categoria município são semelhantes, tal como na categoria anterior. Advogam, em traços gerais, a autonomia dos municípios, por exemplo, através da supressão dos serviços locais do Estado e delegação das respectivas competências às autarquias; a participação das populações locais na sua gestão; e a constituição de associações municipais.

i) *Liberdade de ensino*

Em todos os programas a defesa da liberdade de ensino consubstancia-se no direito dos pais escolherem a educação dos seus filhos, sendo que os programas dos partidos portugueses referem ambos três vezes a defesa desse direito. Nos programas da FDC-EDC, do CDS e do PDC a defesa da liberdade de ensino associa-se também à existência do ensino privado.

j) *Liberdade religiosa*

A defesa da liberdade religiosa assume cambiantes ligeiramente diferentes nos quatros programas. O programa da CDU alemã advoga o direito à liberdade religiosa e defende que todas as igrejas cristãs e outras comunidades religiosas devem ser protegidas e livres para organizar as suas actividades.

A separação efectiva das Igrejas e do Estado, a garantia do livre exercício das religiões e um Estado neutral em matéria confessional são defendidos pelo programa da FDC-EDC.

No programa do CDS a defesa da liberdade religiosa implica «o direito, que a cada cidadão é conferido, de praticar livremente o culto da religião», o «reconhecimento da Igreja e da autonomia plena do seu ordenamento próprio, independente do Estado» e a «aceitação de uma sã cooperação entre as Igrejas e o Estado e com inteiro respeito pela especificidade e autonomia das respectivas esferas de acção».

A «liberdade religiosa, com separação e mútuo respeito entre as Igrejas e o Estado» é a única referência a esta categoria no programa do PDC.

k) *Direito de propriedade*

Ausente do programa da FDC-EDC, a categoria do direito de propriedade é das mais frequentes nos outros três programas. Os programas dos três partidos defendem a difusão do direito de propriedade privada, mas em moldes diferentes.

O programa da CDU alemã considera esse direito «uma âncora essencial do estado democrático», uma forma de garantir a liberdade económica e política do indivíduo e da nação como um todo.

O CDS no seu programa afirma defender «um sistema de economia de mercado de tipo europeu ocidental, baseado na legitimidade da propriedade privada».

A função social do direito de propriedade é salientada no programa do PDC.

### 1) *Adversários*

Enquanto nos programas da CDU alemã e do PDC a categoria adversários é das com maior frequência, no do CDS ocupa a última posição e no da FDC-EDC está ausente.

O contexto histórico-político em que são produzidos estes programas influenciam claramente as referências feitas à categoria adversários.

Elaborado em Março de 1946, após o fim da II Guerra Mundial, o programa da CDU alemã opõe-se e critica o nacional-socialismo, cujo pensamento quer expurgar da sociedade alemã.

Ambos os programas dos partidos portugueses fazem uma referência indirecta identificada com a categoria adversários, ao assumirem-se como contrários a uma política que conduza «à proletarização de todos os cidadãos». É de recordar que em Portugal se temia a transição para uma ditadura comunista. Mas enquanto esta é a única ocorrência da categoria adversários no programa do CDS, no programa do PDC há várias. O PDC opõe-se, por exemplo, às «chamadas democracias populares», ao «sindicalismo revolucionário de tipo marxista», ao «anarco-sindicalismo», à unicidade sindical «típica dos regimes de ditadura, nomeadamente o antigo corporativismo», à «estatização da economia», à «socialização radical dos regimes marxistas» e à «socialização proposta pelo socialismo».

Compreenderemos melhor as referências, correspondentes a esta categoria, feitas pelo PDC se mencionarmos que antes do programa propriamente dito, o PDC, além de apresentar o seu ideário político, expõe uma introdução intitulada «Capitalismo e Socialismo. O Social-Cristianismo». Nessa introdução, tal como no próprio programa, o PDC auto-identifica-se com «o pensamento cristão». Além disso, critica «certos cristãos que desvirtuam o cristianismo, pretendendo misturá-lo com o marxismo» e define a sua identidade face ao capitalismo, identificado com o liberalismo e o neoliberalismo, e face ao marxismo.

### Algumas considerações

Embora partilhem a defesa de certos princípios e medidas, como a instauração do regime democrático, a defesa e protecção da família, a liberdade de ensino, a

liberdade religiosa, a liberdade sindical ou direito de associação sindical, os quatro programas hierarquizam-nos e advogam-nos de forma distinta, como vimos.

Os programas dos partidos portugueses são em alguns aspectos muito similares, em particular na forma como defendem e promovem a autonomia das regiões e dos municípios utilizando mesmo frases ou expressões equivalentes. Contudo, apesar dessas semelhanças a análise de conteúdo dos programas do CDS e do PDC revela que os dois partidos não entendiam da mesma forma a referência democrata-cristã. As diferenças entre eles transparecem não só no facto de hierarquizarem de forma diferente as categorias, mas também no tipo discurso que adoptam.

Partindo das categorias analisadas e pensando nas temáticas que representam, verificamos que no projecto político do CDS a valorização e o reconhecimento dos corpos intermédios da sociedade são prioritários, uma vez que as três categorias com maior frequência são a família, os sindicatos e as associações. O programa do PDC revela, acima de tudo, um discurso combativo e de oposição a outros, uma vez que adversários é categoria com maior frequência.

Os dois programas dos partidos portugueses também não referem a categoria cristianismo da mesma forma. O programa do CDS afirma inspirar-se nos valores cristãos, mas não reivindica o seu monopólio. No seu programa o PDC auto-identifica-se com «o pensamento cristão».

Recordemos que o CDS e o PDC constituíram uma coligação, denominada União do Centro e da Democracia Cristã (UCDC)<sup>12</sup>, para concorrer às eleições para a Assembleia Constituinte. Coligação extinta, na sequência do 11 de Março, após a suspensão de toda a actividade política-partidária do PDC pelo decreto n.º 137-E/75 do Conselho da Revolução, de 17 de Março<sup>13</sup>. A UCDC tinha apenas fins eleitorais, mantendo os partidos a autonomia em termos de programa, política e organização. Além doutras razões que não competem a este estudo averiguar, as diferenças reveladas pela análise de conteúdo dos programas do CDS e do PDC podem contribuir para perceber porque estes dois partidos constituíram apenas uma coligação com fins eleitorais e não pensaram em fundir-se num grande partido democrata-cristão português.

---

<sup>12</sup> Cf. *Diário de Notícias* (4 de Março de 1975), p. 3; *Presença Democrática* (7 de Março de 1975), p. 1-2 e 12; *Diário de Notícias* (11 de Março de 1975), p. 9; *Democracia* 74 (13 de Março de 1975), p. 4-7.

<sup>13</sup> O mesmo decreto suspendeu também a actividade político-partidária do Movimento Reorganizativo do Partido do Proletariado (MRPP) e da Associação Operária-Camponesa (AOC).



---

# O ASSOCIATIVISMO CRISTÃO PARA ALÉM DAS FRONTEIRAS CONFESSIONAIS: LIMITES E RELEVÂNCIA

TIMÓTEO CAVACO

## 1. Introdução

Enquanto Portugal vivia uma conturbada transição para o século XX, nas Ilhas Britânicas as pulverizadas denominações protestantes procuravam alcançar uma plataforma comum no sentido de fomentar a recomposição dos esforços missionários mundiais que tinham explodido a partir do final do século XVIII. A Conferência Missionária de Edimburgo de 1910 é a face mais visível deste esforço sendo considerada por muitos como o momento fundador do movimento ecuménico cristão.

Mesmo sem ter tido um impacto considerável no tecido sócio-religioso português, o espírito da Conferência de Edimburgo teve como principal correia de transmissão no país a acção de duas instituições universalistas cuja acção se vinha a desenvolver desde a segunda metade do século XIX: as Uniões Cristãs da Mocidade, mais tarde redenominadas Associações Cristãs da Mocidade, e a Sociedade Bíblica. Embora com percursos notoriamente distintos ao longo do século XX estas foram as duas instituições não-eclesiásticas do espectro cristão em Portugal que de forma consistente mais contribuíram para o diálogo e cooperação interconfessionais em acções concretas e no terreno.

## 2. Natureza da missão cristã

Missão e tensão são dois termos indissociáveis de um binómio que está presente no Cristianismo desde as suas mais remotas expressões comunitárias. Na verdade, a rápida progressão geográfica, cultural e social de que o Cristianismo foi protagonista logo desde o seu início não está isenta de episódios convulsivos, aliás de fácil parametrização. Para além do confronto que um novo grupo religioso inevitavelmente assume com o *establishment* vigente, tanto espiritual como temporal, neste caso particular judaico e romano, respectivamente, o Cristianismo

cedo se viu confrontado com o surgimento de múltiplas fisionomias e com o desenvolvimento de idiossincrasias muito particulares de uma mesma realidade no seu conjunto.

Apesar de a capacidade de formular e emitir opiniões, e em particular opiniões diferentes umas das outras, ser um distintivo do ser humano, e por isso estar também presente em qualquer manifestação religiosa, no Cristianismo encontramos uma forte expressão deste intrincado axioma que é a «unidade na diversidade». Aliás, a leitura do Novo Testamento permite-nos perscrutar essa diversidade latente à medida que cada nova comunidade se ia formando. Tanto no texto narrativo do livro dos *Actos dos Apóstolos* como em toda a literatura epistolar ou mesmo apocalíptica são perceptíveis as variações, com maior ou menor subtilidade, simultaneamente no campo teológico e no da composição das sociabilidades de pessoas e comunidades, porém, unidas numa mesma fé.

Até mesmo a leitura que se faz da pessoa e dos actos de Jesus Cristo inclusivamente nas múltiplas formulações da literatura sinóptica são uma imagem clara dessa diversidade. Na verdade, a unidade da Igreja é tão antiga quanto a sua diversidade. Como acima dizíamos, desde a Igreja Primitiva que percebemos que a tendência de separação ou da divisão é equilibrada e contraposta por esforços de união e conciliação. Apesar de os grandes cismas só se terem verificado a partir do segundo milénio – em 1054 com a ruptura entre o Bispo de Roma e o Patriarca do Oriente, e em 1517 com o início do movimento da Reforma Protestante – o certo é que em menos de meio milénio, a Cristandade ficava dividida nas três principais confissões que persistem ainda no século XXI e que tradicionalmente se têm associado a três dos elementos do núcleo duro da comunidade apostólica inicial. Com alguma graça e oportunidade terá afirmado Nathan Söderblom (1866-1931), galardoado com o Prémio Nobel da Paz em 1930, por ocasião da sessão de encerramento da Conferência de Estocolmo, em Agosto de 1925, que pela primeira vez juntava Luteranos, Reformados, Anglicanos e Ortodoxos: «João esteve presente. Paulo esteve presente. Mas Pedro não esteve presente...».

### 3. A Conferência de Edimburgo de 1910 como ponto de viragem

Independentemente dos objectivos, estratégias e métodos usados nas suas diferentes feições a verdade é que o Cristianismo tem um carácter essencialmente missiológico e é esse carácter que está na origem da tensão de que inicialmente falávamos: tensão em relação ao mundo circundante e tensão entre as diferentes formas de entender uma mesma realidade. Sem ignorar a importância dos diferentes movimentos missionários que se foram sucedendo ao longo de séculos, começaremos por concentrar a nossa atenção na realidade anglo-saxónica do final do século XVIII. De acordo com Samuel Escobar, teólogo protestante e sociólogo



peruano: «El período comprendido entre 1792 y 1815 es el período que ve el nacimiento de un gran número de sociedades misioneras protestantes, sobre todo en el mundo anglosajón, Grã Bretaña y los Estados Unidos. Así, en 1872 William Carey funda la Sociedad Misionera Bautista, y por su influencia se forma en Londres la Sociedad Misionera de Londres (1795), los anglicanos fundan la Sociedad Misionera da la Iglesia (1799), en Estados Unidos se funda la Junta Americana de Comisionados para Misiones Extranjeras (1810) y aparecen sociedades misioneras semejantes en Suiza (1815), Dinamarca (1821), Francia (1822) e Alemania (1824). Cientos de misiones más iban a fundarse a lo largo de los siglos diecinueve y veinte, que fueron los grandes siglos de actividad misionera protestante».<sup>1</sup>

É neste contexto de preocupação por uma acção missionária mais concertada entre cristãos de várias matizes que decorre em 1910 a Conferência Missionária de Edimburgo. Na opinião de Kenneth Ross, «with the possible exception of Vatican II, no event was more definitive for the emerging shape of Christianity in the 20<sup>th</sup> century than Edinburgh 1910.»<sup>2</sup> Mesmo não sendo uma iniciativa absolutamente original, pois tal tipo de ajuntamentos com idênticos objectivos vinha a acontecer desde 1854, a Conferência na capital escocesa revestiu-se de um particular significado. Ainda segundo Ross «[...] few would question Kenneth Scott Latourette's judgment that "the World Missionary Conference, Edinburgh 1910, was the birthplace of the modern ecumenical movement"»<sup>3</sup>.

Muito embora esta iniciativa tenha congregado unicamente cristãos protestantes – já que nenhuma personalidade ou entidade católica ou ortodoxa foi sequer convidada – e predominantemente norte-americanos e europeus – dos 1.200 delegados presentes só 18 provinham de outros continentes ou regiões – a Conferência de Edimburgo de 1910 deixou uma indelével marca no caminho de diálogo entre cristãos que só viria a assumir uma vertente mais institucional meio século mais tarde, primeiro com a criação do Conselho Mundial de Igrejas, em 1948, e depois com a realização do Concílio Vaticano II, entre 1962 e 1965.

#### 4. O incipiente impacto em Portugal da interconfessionalidade e universalidade cristãs

No ambiente de forte crispação religiosa, mas também social e política, que se vivia em Portugal na transição para o século XX seria unimaginável qualquer reper-

<sup>1</sup> Samuel Escobar – Orígenes del Movimiento de Sociedades Bíblicas y su contexto misionológico. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. 7/8 (2005) 22.

<sup>2</sup> Kenneth R. Ross – *Edinburgh 1910 – Its Place in History*, p. 7. Disponível em: [http://www.towards2010.org.uk/downloads\\_int/1910-PlaceHistory.pdf](http://www.towards2010.org.uk/downloads_int/1910-PlaceHistory.pdf).

<sup>3</sup> Kenneth R. Ross – *Edinburgh 1910...*, p. 1-2.

cussão ou reflexo sério do entusiasmo da Conferência de Edimburgo ou mesmo das que se lhe seguiram nas décadas subsequentes. No entanto, tal como aconteceu noutros contextos geográficos e culturais, também em Portugal a necessidade sentida de um encontro mais intencional entre diferentes denominações protestantes, num primeiro momento, acabaria por se tornar terreno fértil para nele medrarem experiências mais arrojadas de cooperação interconfessional.

Mesmo sendo pouco ou quase nenhum o impacto a nível nacional da Conferência de Edimburgo, o espírito deste encontro foi fazendo o seu caminho fundamentalmente devido à impressionante rede de contactos entre personalidades a nível internacional e nacional que ligavam entre si as diversas organizações universalistas e as personalidades que nelas militavam. No seu trabalho investigação João Paulo Henriques ilustra como se interligavam estas instituições.<sup>4</sup> Embora existissem intenções marcadamente proselitistas por parte de algumas destas instituições, a acção dos protestantes em muitas outras apresentava objectivos mais globais e abrangentes já que qualquer protestante era incentivado a desenvolver uma atitude holística relativamente à sua presença na sociedade. Henriques confirma que «[...] era normal que o missionário protestante tivesse um desempenho multifacetado que consistia em funções na igreja, no ensino aos cidadãos portugueses analfabetos e em trabalho de acção social de organismos como a União Cristã da Mocidade, a Sociedade Portuguesa da Cruz Vermelha e a Sociedade Protectora dos Animais».<sup>5</sup> Como tal, apesar da sua fraca representatividade numérica, as personalidades protestantes do início do século XX tiveram um papel preponderante na construção de sociabilidades que em muito extravasavam o reduzido espaço das suas comunidades eclesíásticas.

## 5. Redes de contactos a nível nacional e internacional

John Mott (1865-1955) esteve em Portugal em 1909, a convite de Alfredo Henrique da Silva (1872-1950), para participar no Congresso Protestante Português realizado a 23 de Maio daquele ano, na sequência do III Congresso Nacional das Uniões Cristãs da Mocidade de Portugal, filiadas a nível internacional na *Young Men's Christian Association* (YMCA), uma das organizações em que Mott participou activamente, e que é ainda hoje a maior associação juvenil a nível mundial. Sucede que Mott era já uma personalidade de grande relevo mundial, o que viria a ter a sua maior expressão na atribuição que lhe foi outorgada em 1946 do Pré-

---

<sup>4</sup> Cf. João Paulo Henriques – *Os Protestantes e o seu impacto sócio-cultural em Portugal: contributos para a elaboração de um roteiro turístico*. Estoril: Escola Superior de Hotelaria e Turismo de Portugal, 2004. Tese de licenciatura.

<sup>5</sup> João Paulo Henriques – O pioneirismo protestante na génese de organizações universalistas em Portugal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. 7/8 (2005) 98.

mio Nobel da Paz. Lê-se então na justificação oficial do Comité do Prémio que «[...] the venerable John Mott is among us today because he has been faithful to the call which he answered as a young student, and because he has created worldwide organizations which have united millions of young people in work for the Christian ideals of peace and tolerance between nations».<sup>6</sup> Coincidentemente – ou não – Mott tinha sido também o Presidente da Conferência Missionária de Edimburgo, em 1910.

Robert Moreton (1875-1936), de origem britânica mas já nascido em território nacional, filho do fundador da Igreja Metodista Portuguesa – Rev. Robert Hawkey Moreton (1844-1917) –, é outro nome que ficaria ligado a diversas instituições. É ele o presidente da União Cristã da Mocidade (UCM) de Lisboa, filiada na YMCA, quando por via desta entidade se funda em Portugal o movimento escotista, em 1912. Foi igualmente responsável pela agência portuguesa da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (SBBE) de 1902 a 1935.

Uma organização de natureza não-confessional e mesmo não-religiosa que acaba por surgir intimamente ligada a este rede de personalidades e instituições é a Cruz Vermelha Portuguesa (CVP). Esteve desde o seu início, em 1868, ligada ao movimento internacional fundado por Henri Dunant (1828-1910) em 1864, que na altura da Batalha de Solferino (1859) era líder da *Union Chrétienne de Jeunes Gens* de Genebra, grupo pertencente à já referida YMCA.<sup>7</sup> Em Portugal diversos protestantes viriam a ter um papel relevante na instituição com particular destaque para Guilherme Luís Santos Ferreira (1849-1931), major do exército e «secretário perpétuo da Sociedade da Cruz Vermelha»<sup>8</sup> função esta que exerceu durante 26 anos, ou seja, desde a refundação desta entidade até 1913. Outros vultos protestantes integraram os órgãos de governo da CVP nos primeiros anos da República sendo de mencionar o pastor congregacional José Augusto Santos e Silva, o agente da Sociedade Bíblica Robert Moreton, e o secretário-geral da UCM de Lisboa Rodolph Horner.

## 6. O papel das organizações universalistas

Resulta claro destas referências que duas instituições em particular contribuíram de forma decisiva para a construção de pontes primeiramente entre as próprias denominações protestantes, mas com naturais prolongamentos na inter-

<sup>6</sup> The Nobel Peace Prize 1946 – Award Ceremony Speech Presentation by Gunnar Jahn, Chairman of the Nobel Committee. Disponível em [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/peace/laureates/1946/press.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1946/press.html).

<sup>7</sup> João Paulo Henriques – O pioneirismo protestante na génese de organizações universalistas em Portugal, p. 99.

<sup>8</sup> Eduardo Moreira – *Vidas Convergentes: história breve dos movimentos de reforma cristã em Portugal a partir do século XVIII*. Lisboa: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958, p. 303-304.

venção social e, à medida que as condições se foram tornando propícias, no diálogo com a Igreja Católica.

### 6.1 Associação Cristã da Mocidade

A nível internacional a YMCA tem um papel determinante na promoção do diálogo interconfessional, desde o primeiro momento.<sup>9</sup> Como já foi mencionado, um dos seus mais destacados líderes, John Mott, presidiu à Conferência de Edimburgo de 1910 mas foi também um dos maiores entusiastas pela criação do Conselho Mundial de Igrejas que se viria a concretizar em 1948.

A chamada «Base de Paris», aprovada em 1855 na primeira Conferência Mundial da YMCA, movimento que já nessa época congregava mais de trinta mil membros a nível internacional, não deixava margem para dúvida em relação à sua natureza cristã, mas simultaneamente apontava o caminho para uma união de esforços baseada na centralidade de Cristo. Lia-se: «as Associações Cristãs da Mocidade procuram unir os jovens que consideram Jesus Cristo como Deus e Salvador segundo o Evangelho, desejando ser seus discípulos, em doutrina e vida, ao mesmo tempo que desejam reunir os seus esforços para expandir o Reino de Deus no seio da juventude».<sup>10</sup> Embora implícito um certo ideal de transversalidade cristã a concretização prática deste desiderato só se viria a tornar-se realidade no início do segundo quartel do século XX quando em 1928 foi assinado em Sófia, na Bulgária, um acordo de princípio com as Igrejas Ortodoxas.<sup>11</sup> Em países de maioria católica romana passou também a ser norma que elementos desta confissão integrassem os órgãos das associações locais e se envolvessem na dinamização das suas actividades.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> O primeiro grupo juvenil da YMCA foi criado na cidade de Londres em 1844 por 12 jovens liderados por George Williams (1821-1905). O seu objectivo inicial passava pela melhoria da condição espiritual dos jovens através de classes de formação bíblica, reuniões de oração e oportunidades de sociabilização. A ideia rapidamente se expandiu a outras localidades da Inglaterra, Escócia e Irlanda e poucos anos depois a muitos outros países do mundo. A nível internacional as actividades da YMCA envolvem hoje mais de 45 milhões de pessoas em 125 países tendo como principais objectivos a promoção da justiça social e a paz entre os jovens nas suas comunidades, independentemente da sua religião, etnia, género ou nível cultural. As associações locais constituem a base orgânica e operativa do movimento embora na maior parte dos casos essas organizações se constituam em Alianças nacionais que por sua vez se congregam em cinco Alianças de Área correspondentes aos territórios de África, da Ásia e Pacífico, da América Latina e Caraíbas, do Médio Oriente, e da Europa. A nível global está constituída a *World Alliance of YMCAs*, cujo Secretariado funciona em Genebra, na Suíça.

<sup>10</sup> *Estatutos da Aliança Nacional das ACM's de Portugal*, artigo 33.º.

<sup>11</sup> *Colaboradores de Dios: 1855-Paris-1995, una guía de estudios y debates para la XXII Conferencia Mundial de la Alianza Mundial de Asociaciones Cristianas de Jóvenes*. Genebra: Alianza Mundial de Asociaciones Cristianas de Jóvenes, 1995, p. 106.

<sup>12</sup> Cf. *Colaboradores de Dios: 1855-Paris-1995...*, p. 107.

A forte ênfase no desenvolvimento integral do indivíduo por parte deste movimento, embora constitua um princípio basilar cristão, tem originado uma certa releitura da profundamente cristocêntrica Base de Paris. Em 1973 os chamados Princípios de Kampala, aprovados no VI Conselho Mundial da YMCA no Uganda, afirmam o seguinte: «The Paris Basis expresses that Christ is the centre of the Movement, which is conceived as a world-wide fellowship uniting Christians of all confessions. It is consistent with an open membership policy, involving people irrespective of faith as well as age, sex, race and social condition. The Basis is not designed to serve as a condition of individual YMCA membership, which is deliberately left to the discretion of constituent movements of the World Alliance».<sup>13</sup> A mesma ideia de um movimento cristão mas de carácter ecuménico foi reafirmada na reformulação na sua declaração de missão em 1998 através do documento *Challenge 21* em que se dá ênfase à necessidade de que a YMCA reflita a realidade contemporânea.<sup>14</sup> Não é, pois, de admirar que hoje em dia não raro se encontrem associações locais da YMCA em várias partes do mundo que não ostentam um forte distintivo cristão.

Em Portugal esta instituição estabeleceu-se inicialmente através da UCM do Porto, fundada em 1894 pelo então jovem metodista Alfredo Henrique da Silva, mas foi redenominada a partir de 1920 como Associação Cristã da Mocidade (ACM). O percurso do chamado «movimento acemista» foi semelhante ao que foi transcorrido a nível mundial, embora fortemente influenciado por desenvolvimentos políticos, religiosos e sociais específicos do nosso país. De grupos juvenis das comunidades locais protestantes o movimento foi assumindo progressivamente uma dimensão mais global. Entretanto, tal como afirma Henriques, «com a chegada do Estado Novo, as ACM de base ficam sob a tutela do Ministério da Educação Nacional e da Mocidade Portuguesa, perdendo assim a sua militância cristã evangélica. [...] Nos últimos anos do Estado Novo, a ACM conseguiu reorganizar-se novamente. A organização passou a ter de cumprir os objectivos de acção social e de auto-sustentação financeira».<sup>15</sup> Neste percurso nem sempre linear alguns grupos locais da ACM constituíram-se, ainda assim, como um espaço privilegiado de diálogo e acção conjunta entre católicos e protestantes.

<sup>13</sup> World Alliance of YMCAs – the Kampala Principles. Disponível em <http://www.ymca.int/who-we-are/mission/kampala-principles-1973/>.

<sup>14</sup> World Alliance of YMCAs – Challenge 21. Disponível em <http://www.ymca.int/who-we-are/mission/challenge-21-1998/>.

<sup>15</sup> João Paulo Henriques – O pioneirismo protestante na génese de organizações universalistas em Portugal, p. 102.

## 6.2 Sociedade Bíblica

Um outro movimento que importa mencionar neste contexto é a Sociedade Bíblica, que desde o seu início manifestou uma grande preocupação em fazer chegar a Bíblia a todos, independentemente da sua fé ou confissão.<sup>16</sup> A verdade é que o ambiente e o momento histórico não eram os mais propícios a uma dimensão verdadeiramente interconfessional deste trabalho. Pese embora o facto de a SBBE ter incluído desde o primeiro momento elementos católicos nos seus órgãos. «[...] o facto de este movimento ter tido início em países protestantes, aliado à história das Igrejas a partir da Reforma e à percepção [...] da leitura da Bíblia como uma “prática protestante”, contribuiu para alguma suspeição de ambos os lados».<sup>17</sup>

Diversos documentos papais no século XIX abordam explicitamente a acção das Sociedades Bíblicas. As reacções ao trabalho e intenção destas sociedades em colocarem a Bíblia disponível no maior número possível de línguas vernáculas começam a fazer-se sentir desde muito cedo, logo em 1816 com o Papa Pio VII.<sup>18</sup> Porém, uma das referências mais violentas à acção desta organização está contida no ponto 14 da encíclica *Qui Pluribus* do papa Pio IX, datada de 9 de Novembro de 1846.<sup>19</sup> Da parte das Sociedades Bíblicas, por seu lado, as atitudes tomadas também não facilitaram o diálogo nem contribuíram para a pacificação. Para evitar tensões doutrinárias entre denominações, as Sociedades Bíblicas procuraram publicar Bíblias «sem notas ou comentários». Surgiram novas dificuldades quando as Sociedades

<sup>16</sup> A primeira Sociedade Bíblica nacional foi constituída no dia 7 de Março de 1804 por cerca de 300 pessoas que se reuniram na *London Tavern*, na capital da Inglaterra. Esta instituição cristã, apesar de ter uma natureza interconfessional e de ser independente de qualquer autoridade eclesiástica sempre teve uma composição maioritariamente anglicana acompanhando a matriz sócio-religiosa britânica. A formação da SBBE em 1804 surgiu como uma resposta concreta ao fervor religioso que se vivia nas Ilhas Britânicas no final do século XVIII e princípios do século XIX pelo que a impressão e distribuição de Bíblias era vital para o trabalho de pastores e missionários nos territórios do vasto Império Britânico e em muitos outros países de sua influência. Ao longo do século XIX e em grande parte do século XX a SBBE estabeleceu em dezenas de países agências suas que progressivamente se foram tornando autónomas e integradas na fraternidade mundial de Sociedades Bíblicas criada em 1946, *United Bible Societies*, que hoje conta com 147 membros em todos os continentes.

<sup>17</sup> *Juntos em prol da Palavra*. Lisboa: Sociedade Bíblica de Portugal, 2005, [s.p.].

<sup>18</sup> Cf. Roger Steer – *Good News for the World – 200 years of making the Bible heard: the story of Bible Society*. Oxford: Monarch Books, 2004, p. 155-156.

<sup>19</sup> «Este é também o objectivo das sabidas Sociedades Bíblicas que renovam a antiga habilidade dos hereges e incessantemente forçam pessoas de todos os tipos, até mesmo os incultos, a receberem gratuitamente as suas Bíblias. Produzem-nas em grande quantidade e a preços fantásticos, em traduções no vernáculo, o que viola as sagradas regras da Igreja. Os comentários que nelas estão incluídos frequentemente contêm explicações perversas; portanto, tendo rejeitado a tradição divina, a doutrina dos Pais e a autoridade da Igreja Católica, todos interpretam as palavras do Senhor de acordo com o seu próprio juízo, pervertendo assim o seu significado. Em consequência caem nos maiores erros. Gregório XVI de boa memória, Nosso directo antecessor, seguiu o caminho dos seus próprios antecessores rejeitando estas sociedades nas suas cartas apostólicas. É Nossa vontade condená-las de igual modo.»

Bíblicas começaram a publicar sistematicamente as Escrituras sem os livros deuterocanónicos, em virtude da não aceitação por muitas Igrejas protestantes dos livros do Antigo Testamento incluídos na versão grega dos Setenta mas não nos textos hebraicos».<sup>20</sup>

Foi necessário percorrer um longo caminho até se chegar à *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina*, em 1965, em que se afirma no seu capítulo VI, ponto 22: «porém, como a Palavra de Deus deve estar sempre à disposição de todos, a Igreja procura, com solicitude maternal, que se façam traduções apropriadas e cuidadas nas várias línguas, sobretudo a partir dos textos originais dos Livros Sagrados. As quais, se se vierem a fazer em colaboração com os irmãos separados, poderão ser usadas por todos os cristãos segundo a oportunidade e com a aprovação da autoridade da Igreja».<sup>21</sup> A concretização desta intenção deu-se logo três anos depois com a assinatura do documento *Guiding Principles for Interconfessional Co-operation in Translating the Bible*, entre as Sociedades Bíblicas Unidas e o então Secretariado para a Promoção da Unidade dos Cristãos; o acordo viria a ser revisto em 1987.

No entanto, foi no terreno, ou seja nas largas dezenas de projectos de cooperação entre católicos, protestantes e ortodoxos para a tradução que estas intenções se concretizaram com visíveis resultados a uma escala global. De Pio VII a Bento XVI muito se construiu para que tanto nos *Lineamenta* como nas proposições resultantes do Sínodo dos Bispos que decorreu em 2008 subordinado ao tema «A Palavra de Deus na Vida e na Missão da Igreja» as Sociedades Bíblicas fossem explicitamente mencionadas no contexto da cooperação interconfessional para a tradução e divulgação da Bíblia.

No que diz respeito à acção da Sociedade Bíblica em Portugal o tema da interconfessionalidade surge ao longo da sua história de um modo um tanto anacrónico. Numa primeira fase, a partir de 1809, o trabalho sistemático de distribuição desenvolvido pela SBBE foi facilitado e mediado em Portugal fundamentalmente pelos capelães militares britânicos que permaneceram no território nacional durante toda a Guerra Peninsular. Assim, neste período de quase 50 anos a distribuição das edições bíblicas é feita na quase completa ausência de comunidades protestantes de língua portuguesa, pelo que tais edições eram fundamentalmente distribuídas aos fiéis católicos. É a partir de 1864, com a criação do trabalho de colportagem, que a Bíblia começa a circular numa outra escala. Todavia, as restrições legais e o ambiente religioso hostil à acção destes homens constituíram uma ameaça

<sup>20</sup> *Juntos em prol da Palavra*, [s.p.].

<sup>21</sup> *Palavra de Deus (Dei Verbum): Constituição Dogmática do Vaticano II sobre a Divina Revelação*. Fátima: Difusora Bíblica, 2004, p. 68.

permanente à presença da Sociedade Bíblica no país.<sup>22</sup> Para além das prisões, condenações, ameaças e ofensas a que os colportores da Sociedade Bíblica estavam quase permanentemente sujeitos no trabalho que era entendido por muitos deles como de missão, a actividade da instituição chegou a ser levada às mais altas instâncias do país por diversas vezes. A título de exemplo mencionamos o *Diário da Câmara dos Pares do Reino* de 14 de Março de 1866 onde se lê a certa altura a seguinte afirmação numa interpelação feita ao Ministro do Reino: «[...] a ninguém são hoje ocultos os esforços da sociedade bíblica para propagar o protestantismo em Portugal. [...] O zelo que se mostra contra os reacçãoários deve mostrar-se também contra os protestantes, que vêm aqui abusar do asilo que se lhes dá. É preciso [...] que as posições se definam, que as ideias se manifestem, que os campos se extremem, e as bandeiras se levantem bem altas».<sup>23</sup>

As intenções abertamente proselitistas destes homens que distribuíam as edições da Sociedade Bíblica acabariam por redundar no estabelecimento de diversas comunidades protestantes, ou mesmo de certas denominações evangélicas, em diferentes partes do país, com especial incidência no interior do território continental. Diz Manuel Cardoso em relação a estes homens que eles «não se contentavam com vender um livro, mas eram autênticos evangelistas itinerantes».<sup>24</sup>

A despeito das circunstâncias religiosas e sociais que circunscreveram o século XX português, a experiência de trabalho interconfessional da Sociedade Bíblica acompanhou em grande medida os desenvolvimentos internacionais a que já aludimos. No plano nacional, para muito contribuiu o projecto de tradução da Bíblia a partir das línguas originais iniciado em 1972. Tendo juntado uma equipa de eminentes biblistas católicos e protestantes, viria a dar origem em 1993 à que ainda hoje é a única tradução interconfessional da Bíblia em língua portuguesa e a sexta tradução com estas características a ser iniciada em todo o mundo.

Encontramos, pois, uma Sociedade Bíblica que na imprensa protestante do século XIX é unanimemente apontada como modelo da construção de pontes entre as diferentes denominações evangélicas e, simultaneamente, plataforma de encontro entre todos os grupos protestantes consensualmente unidos em torno da centralidade conferida às Escrituras. Devido a essa experiência absolutamente transversal dentro do protestantismo, a Sociedade Bíblica acabaria por se tornar,

<sup>22</sup> Cf. Timóteo A. J. Cavaco – O contexto específico das origens da Sociedade Bíblica e os seus «vários começos» em Portugal. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 7/8 (2005) 31-49; e Luís Aguiar Santos – Evolução da presença em Portugal da Sociedade Bíblica: de Agência Britânica a Instituição de Utilidade Pública. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 7/8 (2005) 51-61.

<sup>23</sup> *Debates Parlamentares: Catálogos Gerais (Diário da Câmara dos Pares do Reino 1842-1910)*. Disponível em <http://debates.parlamento.pt/page.aspx?cid=mc.cp2>.

<sup>24</sup> Manuel P. Cardoso – *Por Vilas e Cidades: Notas para a História do Protestantismo em Portugal*. Lisboa: Seminário Evangélico de Teologia, 1998, p. 74. Cf. Rita Mendonça Leite – *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2009.



principalmente a partir do final dos anos 60 do século XX, um dos movimentos mais bem posicionados para promover parcerias interconfessionais através da divulgação da Bíblia, elemento comum a todos os cristãos, sejam católicos, protestantes ou ortodoxos.

## 7. Conclusão

A despeito dos enormes desafios que se colocaram ao Cristianismo, concretamente a partir da segunda metade do século XIX, não se pode ignorar o enorme esforço que foi feito no sentido de concatenar boas vontades para que, mantendo a pluralidade cristã, houvesse um diálogo mais fluido e intencional entre as diferentes confissões. Não admira porém que, tendo em conta as pesadas estruturas eclesásticas que configuram o lado mais institucional da religião, muito deste diálogo interconfessional se tivesse desenvolvido de forma mais descomprometida em ambiente associativo em que pessoas com convicções comuns se juntam não obstante as suas pertenças confessionais.

Tanto a nível mundial como a nível nacional, a Sociedade Bíblica e a ACM/YMCA são dos movimentos existentes os que há mais tempo e de modo continuado têm espelhado o ideal cristão de compromisso dos que partilham a mesma fé em serviço a todo o ser humano, independentemente da sua condição física, económica ou social, etnia, género ou religião. Neste percurso de construção de uma mais intencional interconfessionalidade é verdade que a Sociedade Bíblica e a ACM seguiram trilhos um tanto diversos. O facto de a Sociedade Bíblica ter como objectivo fundamental a promoção da Bíblia levou-a a manter uma forte ligação às comunidades protestantes mas também a inaugurar uma profunda cooperação com entidades católicas, muitas das quais a nível paroquial e diocesano. A ACM, por sua vez, tem nos nossos dias uma ligação muito ténue a quaisquer entidades eclesásticas, sejam católicas ou protestantes.



---

## EM DEFESA DE COLÓNIAS PORTUGUESAS INDEPENDENTES: ORGANIZAÇÕES PROTESTANTES NO COMITÉ DE DESCOLONIZAÇÃO

AURORA ALMADA E SANTOS

Explorar o papel das igrejas na luta contra o colonialismo português tem sido alvo de um interesse menor. No parco trabalho desenvolvido pouco se tem refletido sobre os dilemas enfrentados pelas igrejas em torno da relação entre a religião e a política ou do recurso à luta armada como forma de alcançar a independência. Não se tem conseguido fugir muito à análise do relacionamento das igrejas com o Estado Novo, enfatizando-se a associação aos poderes estabelecidos ou as vozes discordantes cuja consciência apelou à defesa dos direitos das populações contra o regime colonial português. O outro lado, o dos movimentos de libertação, tem sido quase marginalizado, escasseando as reflexões sobre a forma como encaravam as igrejas, ora conotando-as com a manutenção do *status quo* nas colónias portuguesas, ora apresentando-as como agentes de rompimento com uma situação de exploração colonial. São raras igualmente as reflexões que tragam à luz do dia os apoios concedidos pelas igrejas aos movimentos de libertação das colónias portuguesas.

Como terreno praticamente desconhecido, propomo-nos abordar a actividade desenvolvida por organizações religiosas na denúncia do colonialismo português. Utilizaremos um cenário específico que é a Organização das Nações Unidas (ONU), concretamente o seu Comité de Descolonização. As Nações Unidas (NU) enfrentaram no início da década de 60 um processo de mutação tendente a dotá-las de mecanismos através dos quais deveriam contribuir de forma mais eficaz para a aceleração da independência dos territórios não autónomos. Foi neste contexto que se assistiu à criação do Comité de Descolonização em finais de 1961, no qual os movimentos de libertação puderam desenvolver uma campanha internacional de denúncia contra o colonialismo português. Aproveitando a abertura manifestada pelo Comité para ouvir todos os que pretendiam informá-la sobre a situação das colónias portuguesas, detecta-se a participação de igrejas protestantes, de grupos com conotações religiosas e de membros da Igreja Católica junto desse órgão.

Essas entidades religiosas actuaram no Comité de Descolonização através da denúncia de duas questões principais. Uma das questões foram os massacres cometidos pelas autoridades portuguesas, em cuja denúncia se envolveram Adrian Hastings, padre católico inglês, e a Aliança Mundial das Igrejas Reformadas, sediada em Genebra, Suíça. Em consonância com a denúncia dos massacres, a Igreja Unida de Cristo, a Igreja Presbiteriana Unida nos Estados Unidos da América (EUA) e o American Committee on Africa, todos com origens entre os protestantes norte americanos, alertaram o Comité de Descolonização para a exploração dos recursos naturais das colónias empreendida pelo governo português com o apoio de empresas internacionais. Em conjunto, as três organizações protagonizaram uma campanha de pressão contra a Gulf Oil Corporation, que acusaram de apoiar o colonialismo português através da exploração de petróleo em Cabinda. Será a análise da utilização dessa campanha contra a Gulf Oil Corporation no Comité de Descolonização entre 1970 e 1974 que constituirá o tema central deste artigo.

### Um cenário novo

A preocupação da ONU com os territórios sujeitos à dominação colonial pode ser detectada logo aquando da sua fundação. A Carta das NU reservou o capítulo XI aos territórios não autónomos, para os quais exigia que se transmitisse regularmente ao Secretário Geral informações e dados estatísticos e técnicos sobre as condições económicas, sociais e educacionais<sup>1</sup>. Estudos recentes apontam para que tais disposições, longe de apoiarem a descolonização, organizaram juridicamente o colonialismo<sup>2</sup>. Consequência ou não desse facto, o contributo das NU para a independência dos territórios coloniais ficou aquém das expectativas de alguns membros. Desejando tomar a iniciativa neste campo, a União Soviética solicitou em 1960 que a questão da independência dos territórios coloniais fosse debatida com urgência pela Assembleia Geral<sup>3</sup>. Do debate resultou a adopção da Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais, convertida na Resolução 1514 (XV), de 14 de Dezembro.

O texto adoptado foi patrocinado por países africanos e asiáticos, que com a vaga de descolonização tinham-se constituído no grupo maioritário na ONU.

---

<sup>1</sup> Cf. Organização das Nações Unidas – *Charter of the United Nations and Statute of the International Court of Justice*. Nova Iorque: Department of Public Information, 2001, p. 47.

<sup>2</sup> Cf. José Alberto de Azeredo Lopes – *Entre Solidão e Intervencionismo: Direito de Autodeterminação dos Povos e Reacções de Estados Terceiros*. Porto: Gabinete de Estudos Internacionais, 2003, p. 45.

<sup>3</sup> «Ao levantar o problema da descolonização a União Soviética desejava sair do seu isolamento na ONU, estender a sua audiência junto dos novos Estados da Ásia e sobretudo da África e obter o apoio desses países para a sua política na ONU». Cf. Maurice Barbier – *Le Comité de Decolonisation des Nations Unies*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1974, p. 27-28.

Reflectindo os anseios do grupo, a relevância da Declaração reside no reconhecimento de que todos os povos tinham direito à autodeterminação, que configurava a possibilidade de determinarem livremente o seu estatuto político e regerem o seu desenvolvimento económico, social e cultural<sup>4</sup>. Essa premissa transformou a Declaração num marco no processo de reconhecimento do direito à autodeterminação. Representou uma ruptura em relação à Carta das NU, estabelecendo a autodeterminação como um dever jurídico, materializado no direito à independência<sup>5</sup>.

A sua aplicação foi entregue ao Comité Especial para a Implementação da Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais, que ficou conhecido como Comité de Descolonização. A criação do Comité resultou mais uma vez de uma iniciativa soviética, que a 28 de Agosto de 1961 enviou um telegrama ao Secretário Geral, no qual, alegando que as potências coloniais não tinham aplicado a Declaração, solicitava que a questão da sua implementação fosse inscrita na agenda da Assembleia Geral. Procurando não ficar refém das iniciativas das grandes potências, os países afro-asiáticos propuseram a criação de um comité composto por 17 membros, que deveria analisar a aplicação da Declaração, apresentar sugestões e recomendações quanto aos progressos realizados e fazer relatórios à Assembleia Geral. Esta proposta foi aprovada pela Resolução 1654 (XVI), de 27 de Novembro, que colheu uma ampla adesão<sup>6</sup>.

O novo órgão tinha um carácter temporário e funcionava na dependência da Assembleia Geral. Insistia mais na vertente política da questão dos territórios não autónomos, em detrimento da abordagem técnica predominante até então<sup>7</sup>. O seu mandato foi inicialmente definido em termos vagos, seguindo-se posteriormente a introdução de alterações significativas. Tais alterações permitem traçar uma barreira por volta do ano de 1970, delimitando dois momentos distintos na definição do mandato do Comité de Descolonização<sup>8</sup>. O primeiro desses momentos caracterizou-se por uma definição em termos mais precisos e por um alargamento, proporcionado pelas novas funções que lhe foram atribuídas no domínio da elaboração de estudos, pela faculdade de informar o Conselho de Segurança sobre os factos que ameaçavam a paz e a segurança internacionais e pela absorção de competências pertencentes a órgãos extintos. O segundo momento revelou uma mutação no mandato do Comité de Descolonização, patente num relacionamento

---

<sup>4</sup> Cf. Maurice Barbier – *Le Comité de Decolonisation des Nations Unies*, p. 83.

<sup>5</sup> Cf. José Alberto de Azeredo Lopes – *Entre Solidão e Intervencionismo...*, p. 54.

<sup>6</sup> Cf. Maurice Barbier – *Le Comité de Decolonisation des Nations Unies*, p. 97-98.

<sup>7</sup> Cf. Maurice Barbier – *Le Comité de Decolonisation des Nations Unies*, p. 16.

<sup>8</sup> Cf. Aurora Almada e Santos – *O Comité de Descolonização da Organização das Nações Unidas e os Movimentos de Libertação das Colónias Portuguesas: 1961-1976*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2008, p. 25. Dissertação de mestrado em História Contemporânea.

mais estreito com os territórios não autónomos e na preocupação em difundir, a nível internacional, informações sobre a descolonização<sup>9</sup>.

**«Hit them where it hurts»**

O desempenho do mandato atribuído pela Assembleia Geral obrigou o Comité de Descolonização a adoptar métodos de trabalho simples e maleáveis, por intermédio dos quais privilegiou a recolha de informações de forma directa. Um dos métodos que lhe permitiu alcançar essa meta foi a recepção de petições escritas, que não eram mais do que documentos contendo informações sobre os territórios não autónomos e as iniciativas realizadas na luta pela independência. Foi precisamente este o meio escolhido pela Igreja Unida de Cristo, pela Igreja Presbiteriana Unida nos EUA e pelo American Committee on Africa para, a partir de 1969, informarem o Comité de Descolonização sobre as resoluções que tinham adoptado contra o colonialismo português e a contestação às actividades da Gulf Oil Corporation em Cabinda.

A intervenção das três organizações no Comité de Descolonização foi proporcionada pela evidência de que a questão dos territórios sujeitos à dominação colonial portuguesa era uma das principais preocupações do novo órgão da ONU. A primeira das organizações a intervir junto do Comité de Descolonização foi a Igreja Unida de Cristo. De tradição protestante, a Igreja Unida de Cristo emergiu de um Sínodo Geral a 25 de Junho de 1957. Nesse Sínodo procedeu-se à fusão entre a Igreja Evangélica e Reformada e as Igrejas Congregacionistas Cristãs, ambas resultantes de um movimento de união de comunidades religiosas criadas ao ritmo da colonização dos EUA. A nova Igreja, sedeadada em Nova Iorque, tinha na manutenção da paz e no respeito pelos direitos humanos os seus principais objectivos. Tais objectivos traduziram-se no desenvolvimento de iniciativas direccionadas para a defesa dos direitos das minorias, das mulheres e dos povos sujeitos ao colonialismo<sup>10</sup>.

A Igreja Presbiteriana Unida nos EUA, cujas origens remontam às igrejas reformadas escocesas, inglesas e irlandesas e ao pensamento de Calvino, teve um percurso semelhante ao da Igreja Unida de Cristo, emergindo de várias fusões<sup>11</sup>. No imediato, resultou da união em 1958 da Igreja Presbiteriana nos EUA com a Igreja Presbiteriana Unida da América do Norte. Com sede em Filadelfia, a Igreja assumiu

---

<sup>9</sup> Cf. Aurora Almada e Santos – *O Comité de Descolonização da Organização das Nações Unidas...*, p. 26-27.

<sup>10</sup> Cf. United Church of Christ – *Short Course in the History of the United Church of Christ*. 36. Disponível em <http://www.ucc.org/about-us/short-course/shortcourse.pdf>.

<sup>11</sup> Cf. David M. Reimers – The Race Problem and Presbyterian Union. *Church History*. 31: 2 (Junho de 1962) 203.

um papel militante nas questões sociais, considerando que os cristãos não podiam ficar indiferentes aos males do mundo. Dentro desta linha, um dos seus campos de acção foi a defesa dos direitos das populações do Sudoeste Africano, vítimas de discriminação na África do Sul, na Rodésia do Sul e nas colónias portuguesas. Para coordenar as suas actividades no domínio da luta contra o racismo, o colonialismo e o *apartheid* no Sudoeste Africano criou em 1969 um grupo de trabalho, cuja principal preocupação eram os investimentos de empresas americanas na região<sup>12</sup>.

Igualmente envolvido no combate à discriminação racial, o American Committee on Africa, sediado em Nova Iorque e com delegações em Washington e Chicago, nasceu em 1953 por iniciativa de activistas dos direitos civis. É herdeiro do Americans for South African Resistance, criado no ano anterior para apoiar a campanha de desobediência civil na África do Sul. Tinha relações estreitas com organizações religiosas protestantes, tanto mais que desde a sua fundação e até 1981 foi liderado pelo clérigo liberal George Houser<sup>13</sup>. Na década de 1950 concentrou a sua atenção na África do Sul, realizando campanhas de denúncia contra as violações de direitos humanos e recolhendo fundos para organizações sul africanas. Chegada à década de 60, mantendo a preocupação com a África do Sul, expandiu a sua actuação a todo o continente africano, envolvendo-se nas lutas de libertação em territórios como Angola, Guiné-Bissau e Moçambique<sup>14</sup>. Em 1966 criou o Africa Fund, organização caritativa e educacional, cuja actuação testemunhou a nova orientação<sup>15</sup>.

Estas organizações partilhavam, além do perfil religioso e das preocupações com os direitos humanos, uma visão negativa da presença portuguesa em África. Nas suas investidas no Comité de Descolonização retrataram o colonialismo português como um anacronismo, gerador de pobreza, iliteracia, discriminação racial, trabalho forçado, usurpação de terras e salários baixos<sup>16</sup>. Era um anacronismo que consideravam que tinha o apoio dos EUA, do qual recebia armas por intermédio da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) e assistência económica através de empresas privadas. A empresa que consideravam que melhor incarnava essa assistência económica ao colonialismo português era a Gulf Oil Corporation.

<sup>12</sup> Cf. United Presbyterian Church – *The Southern Africa Task Force Proxy Statement on Gulf Oil Corporation*. 1. Disponível em <http://africanactivist.msu.edu/>.

<sup>13</sup> Para mais informações sobre a actuação deste clérigo na luta contra o colonialismo português cf. George Houser – *No One Can Stop the Rain: Glimpses of Africa's Liberation Struggle*. New York: The Pilgrim Press, 1989.

<sup>14</sup> Cf. Jim Meriwether – American Committee on Africa. In *Organizing Black America: an encyclopedia of African American Associations*. Ed. Nina Mjagkij. [S.l.]: Routledge, 2001, p. 42-43.

<sup>15</sup> Em conjunto com metodistas, presbiterianos, igrejas episcopais e a Igreja Unida de Cristo esteve envolvido na criação em 1972 do Washington Office on Africa, órgão de pressão a favor do continente africano.

<sup>16</sup> Cf. Organização das Nações Unidas – A/AC.109/PET. 1083, de 20 de Maio de 1969. *Petição de Tim Smith, Ajudante de Campo para os Assuntos Africanos, do Conselho para a Acção Cristã e Social, da Igreja Unida de Cristo, sobre os territórios sob administração portuguesa*. Nova Iorque: [s.n.], 1969. p. 4.

Criada em 1901, após a descoberta de crude em Spindletop, Texas, a Gulf actuava em áreas como a exploração, produção, transporte e refinação de petróleo. Na procura por novas fontes de abastecimento, estabeleceu em 1967 um contrato com o governo provincial de Angola, o que lhe permitiu explorar petróleo em Cabinda através de uma subsidiária, a Cabinda Gulf Oil Company<sup>17</sup>. Rapidamente o negócio tornou-se alvo de protestos, promovendo-se uma campanha junto da opinião pública norte americana contra a Gulf Oil Corporation. A campanha teve início em 1970 e prolongou-se além do 25 de Abril de 1974, representando o mais intenso esforço de pressão exercido por cidadãos sobre as actividades de uma empresa americana no exterior<sup>18</sup>.

Em linhas gerais, os objectivos fundamentais dos promotores da campanha eram a retirada da Gulf de Angola e a modificação da política externa dos EUA quanto às guerras coloniais portuguesas<sup>19</sup>. A pressão exercida sobre a empresa decorria da evidência de que era o maior investidor americano nas colónias portuguesas<sup>20</sup>. A Gulf era acusada de ajudar, através dos seus impostos e das suas divisas, a financiar o esforço de guerra em Angola, permitindo a Portugal manter um exército que consumia grande parte do orçamento provincial. A mera presença da empresa no território era considerada como um apoio moral a Portugal, encorajando mais investimentos estrangeiros, o que reforçaria a presença portuguesa em Angola. O papel de cúmplice na recusa portuguesa em conceder a autodeterminação e a independência às colónias estaria ainda patente no fornecimento de petróleo a Portugal, tornando-o autosuficiente numa matéria-prima tão necessária à guerra. A parceria com o governo português seria fomentada pela política externa norte-americana, qualificada como hipócrita, porque, se publicamente se comprometia na defesa da independência das colónias portuguesas, na prática Portugal era auxiliado com armamento e assistência económica<sup>21</sup>. Alegava-se que era esse apoio que permitia a Portugal, país pobre e atrasado, sustentar as suas guerras coloniais. Disto decorreria a necessidade de se reverter a política externa da administração

<sup>17</sup> Cf. Ministério do Ultramar – *Contrato entre a Província de Angola e a Cabinda Gulf Oil Company (Cabgoc) para a concessão, em regime de exclusivo, de pesquisas e exploração de jazigos de hidrocarbonetos sólidos, líquidos e gasosos naquela província*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1967. p. 1.

<sup>18</sup> Cf. *Politics, products, and markets: exploring political consumerism past and present*. Ed. Michele Micheletti et. al. New Jersey: Transaction Publishers, 2004, p. 88.

<sup>19</sup> Cf. American Committee on Africa – *A campaign against the Gulf Oil Company to stop its aid to Portuguese colonialism*. 1-6. Disponível em <http://africanactivist.msu.edu/>.

<sup>20</sup> Aquando do 25 de Abril de 1974, a Gulf Oil Corporation tinha investimentos em Angola da ordem dos 215 milhões de dólares, correspondentes a dois terços do total do investimento americano nas colónias portuguesas. Cf. *Politics, products, and markets: exploring political consumerism past and present*, p. 88.

<sup>21</sup> Cf. Organização das Nações Unidas – A/AC.109/PET. 1083, de 20 de Maio de 1969. *Petição de Tim Smith, Ajudante de Campo para os Assuntos Africanos...*, p. 5.



Nixon, a qual, argumentava-se, era comandada por interesses petrolíferos dadas as ligações entre as empresas do sector e o presidente norte-americano<sup>22</sup>.

A principal arma utilizada pelos promotores da campanha foi a tentativa de educar a opinião pública norte-americana sobre o papel da Gulf e dos EUA na perpetuação do colonialismo português. O esforço desenvolvido, porém, só marginalmente despertou a consciência da população para as ligações entre a empresa, os EUA e Portugal<sup>23</sup>. As actividades mais mediáticas<sup>24</sup> da campanha terão sido as participações nas reuniões anuais da empresa para exigir o cancelamento das operações em Angola e a ocupação, na primavera de 1972, de instalações da Universidade de Harvard como forma de pressionar a instituição a liquidar as suas participações na Gulf<sup>25</sup>. Estas pressões revestiram um carácter mais exigente, em termos de meios e recursos, quando se delinearam planos de acção para um boicote aos produtos da Gulf.

O boicote foi liderado pela Gulf Boycott Coalition e pelo Pan-African Liberation Committee. A Gulf Boycott Coalition nasceu em 1971, por iniciativa da Congregação para a Reconciliação, pertencente à Igreja Unida de Cristo. Inicialmente designada como Gulf-Angola Committee, estabeleceu a sua sede em Dayton, Ohio. A coligação era composta por um comité executivo e por uma junta consultiva, na qual estavam representados membros de organizações como a Igreja Presbiteriana Unida e o American Committee on Africa<sup>26</sup>. O Pan-African Liberation Committee foi criado em 1971 e manteve-se activo até 1974, com sede em Massachusetts. Congregava jovens que estiveram ligados ao Southern Africa Relief Fund e que estudavam na Universidade de Harvard<sup>27</sup>.

Alegando que a Gulf era vulnerável a ataques, porque vendia os seus produtos directamente aos consumidores, o boicote era apresentado como um meio prático para pessoas comuns apoiarem a libertação em África<sup>28</sup>. Foi fomentado por panfletos, posters, brochuras, desdobráveis e acções de rua que apelavam à suspensão do consumo dos produtos da petrolífera. Apostou-se em iniciativas locais, para as quais se recomendou a constituição de grupos compostos por duas a quatro

<sup>22</sup> A família Mellon de Pittsburg, que detinha o controlo da Gulf Oil Corporation e de outras importantes empresas norte-americanas, era apresentada como uma leal apoiante do Partido Republicano, para o qual fazia doações monetárias. Cf. Gulf Boycott Coalition – *All in the Family (The Mellon Family That Is!)*. *Gulf, Nixon, Portugal, and Angola*. 2. Disponível em <http://africanactivist.msu.edu/>.

<sup>23</sup> Cf. *Politics, products, and markets: exploring political consumerism past and present*, p. 89.

<sup>24</sup> Cf. *New York Times* (5 de Dezembro de 1970), p. 11.

<sup>25</sup> Cf. *Politics, products, and markets: exploring political consumerism past and present*, p. 88-89.

<sup>26</sup> Cf. Gulf Boycott Coalition – *Boycott Gulf. The Best Possible Way to a Breakthrough in Southern Africa*. 2. Disponível em <http://africanactivist.msu.edu/>.

<sup>27</sup> Cf. Pan-African Liberation Committee – *Repression in Southern Africa: An Indictment of Harvard University*. 1. Disponível em <http://africanactivist.msu.edu/>.

<sup>28</sup> Cf. Gulf Boycott Coalition – *Gulf Boycott Coalition News & Notes January 1973*. 1. Disponível em <http://africanactivist.msu.edu/>.

pessoas<sup>29</sup>. O boicote destinava-se à população em geral, embora a actuação do Pan-African Liberation Committee se tivesse concentrado junto do segmento da população negra, concretamente dos que eram revendedores de petróleo<sup>30</sup>.

O impacto económico do boicote ficou, no entanto, aquém do desejado, mesmo tendo em conta as tentativas da sua extensão para o Canadá<sup>31</sup> e o Reino Unido<sup>32</sup>. Somente um pequeno número de cidades aderiram e entre a comunidade negra foi totalmente ineficaz<sup>33</sup>. A explicação reside em parte na coincidência com um período de alta dos preços do petróleo resultante das medidas adoptadas pelos produtores do Médio Oriente, que provocou falta de combustível nos EUA. Outra explicação pode ser encontrada nas iniciativas desenvolvidas pela Gulf, apoiada pelo governo português, para contrariar a campanha, procurando sobretudo entre a comunidade negra recompor a sua credibilidade<sup>34</sup>.

### «*Help Free Angola*»

Talvez a mais importante questão com a qual nos deparamos ao analisar a actividade dos grupos protestantes no Comité de Descolonização seja a do impacto da divulgação da campanha contra a Gulf Oil Corporation nesse órgão. Sabendo que entre a população norte americana não produziu os efeitos desejados, podemos questionar sobre o significado da divulgação da campanha na actividade desenvolvida pelo Comité de Descolonização na luta dos movimentos de libertação das colónias portuguesas. À partida pode-se avançar que não haverá uma resposta para essa questão, mas sim uma interpretação resultante da conjugação de quatro elementos.

Primeiramente, a participação das organizações protestantes no Comité de Descolonização inscreveu-se num fenómeno de aumento da intervenção nesse órgão de grupos da sociedade civil que apoiavam a luta pela autodeterminação e independência das colónias portuguesas. O Comité, desde o início das suas actividades, foi palco de demonstrações de solidariedade das organizações civis com os movimentos de libertação dos territórios portugueses. Esse fenómeno começou,

<sup>29</sup> Cf. Gulf Boycott Coalition – *Suggestions for Organizing Gulf Boycott*. 1. Disponível em <http://africanactivist.msu.edu/>.

<sup>30</sup> Cf. Pan-African Liberation Committee – *Suggestions on How to Relate to Black Gulf Dealers*. 3. Disponível em <http://africanactivist.msu.edu/>.

<sup>31</sup> Cf. Gulf Boycott Coalition – *Gulf Boycott Coalition Newsletter, June 1973*. 2. Disponível em <http://africanactivist.msu.edu/>.

<sup>32</sup> Cf. Gulf Boycott Coalition – *Gulf Boycott Coalition Newsletter March 1973*. 1. Disponível em <http://africanactivist.msu.edu/>.

<sup>33</sup> Cf. *Politics, products, and markets: exploring political consumerism past and present*, p. 89.

<sup>34</sup> Cf. American Committee on Africa – *Boycott Gulf – Why We Protest Gulf Oil in Angola*. 3. Disponível em <http://africanactivist.msu.edu/>.

porém, a ganhar maior ênfase a partir de 1969 e 1970, quando houve um claro aumento de tais intervenções<sup>35</sup>. A adopção de métodos de trabalho que privilegiavam a recolha de informações de forma directa tinha-se destinado precisamente a fomentar a participação de todos os que pretendiam se dirigir à ONU. Essa oportunidade foi amplamente aproveitada tanto mais que nunca foram definidos os critérios para a selecção das petições que deveriam ser distribuídas oficialmente como documentos de trabalho do Comité<sup>36</sup>. Foi neste quadro que as organizações protestantes remeteram as suas petições ao Comité de Descolonização, testemunhando uma preocupação e militância crescente dos grupos civis com as colónias portuguesas no início da década de 70.

As reivindicações das organizações protestantes foram – e este é o segundo elemento – ao encontro das preocupações do Comité de Descolonização, que já tinha também sinalizado a Gulf Oil Corporation como uma das empresas estrangeiras que actuava nas colónias portuguesas<sup>37</sup>. Ao definir em termos mais precisos o mandato do Comité de Descolonização, a Assembleia Geral encarregou-o do estudo das actividades económicas estrangeiras que impediam a aplicação da Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais nos territórios portugueses. Realizado pelo Subcomité I<sup>38</sup>, os estudos tiveram início em 1965 e a partir de 1967 foram estendidos aos restantes territórios coloniais. Nas suas conclusões realçaram que Portugal atribuía concessões a investidores estrangeiros sem o consentimento das populações africanas, que eram as legítimas proprietárias dos recursos naturais das colónias. Os estudos estabeleceram que esses investidores apoiavam, directa ou indirectamente, o colonialismo português, sendo em igual

<sup>35</sup> Entre as organizações da sociedade civil que intervieram no Comité de Descolonização em defesa da autodeterminação e da independência das colónias portuguesas destacamos o Movimento Anti-Apartheid no Reino Unido, o Conselho Mundial da Paz, o Projecto Moçambique do Canadá, a Amnistia Internacional, a Organização de Solidariedade com os Povos Afro-Asiáticos, o Comité de Chicago para a Libertação de Angola, Moçambique e Guiné, a Comissão Internacional de Juristas e o Movimento Internacional para a Unidade Fraternal entre as Raças e os Povos.

<sup>36</sup> Essa tarefa estava a cargo do Subcomité das Petições. Logo quando recebidas, as petições eram distribuídas entre os membros do Comité de Descolonização de forma não oficial. Posteriormente, eram analisadas pelo Subcomité das Petições, que, devido à falta de critérios, permitiu que todas as petições recebidas acabassem por circular como documentos oficiais.

<sup>37</sup> Cf. Organização das Nações Unidas – A/6868 et Add. 1. *Rapport du Comité spécial chargé d'étudier la situation en ce qui concerne l'application de la Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux*. 1967-1968. Nova Iorque: [s.n.], 1968, p. 69.

<sup>38</sup> O Comité de Descolonização era composto por diversos órgãos, encargos da direcção e da orientação dos seus trabalhos, bem como da execução das tarefas que lhe eram atribuídas pela Assembleia Geral. Esses órgãos eram o Gabinete, o Grupo de Trabalho, o Subcomité do Questionário, o Subcomité das Petições, os Subcomités Regionais, os Subcomités Especiais, os Grupos *Ad Hoc* e o Grupo de Trabalho Encarregue de Seguir a Aplicação da Declaração e de outras Resoluções da ONU pelas Agências Especializadas e por Organismos Internacionais.

medida responsáveis pelo sofrimento das populações<sup>39</sup>. A partilha de lucros com Portugal e o fornecimento de assistência financeira e material foram considerados como um auxílio no combate aos movimentos de libertação e no reforço do domínio português sobre a população africana. Disto resultou a inferência de que os investimentos estrangeiros nas colónias portuguesas impediam a aplicação dos princípios da autodeterminação e da independência<sup>40</sup>. Naturalmente, estas conclusões contemplavam as actividades da Gulf Oil Corporation em Cabinda e por extensão dos EUA, país ao qual foram endereçados apelos para que influenciasse os seus cidadãos e as suas empresas a cancelarem as suas actividades nas colónias portuguesas.

O criticismo aos EUA é o terceiro elemento a considerar na análise do impacto da intervenção das organizações protestantes no Comité de Descolonização. A Igreja Unida de Cristo, a Igreja Presbiteriana Unida e o American Committee on Africa engrossaram o coro de críticas à actuação dos EUA em relação ao colonialismo português. Ultrapassado o período mais conturbado das relações diplomáticas entre os EUA e Portugal durante a administração Kennedy, e que ainda assim já estava resolvido em meados de 1962, a presidência de Richard Nixon pretendia acima de tudo a estabilidade no Sudoeste Africano. A localização estratégica de Portugal – especialmente da base das Lajes nos Açores – e das suas colónias convenceram-no a adoptar uma política amigável para com o governo português, fornecendo-lhe armamento e assistência económica. Estes apoios não passaram em branco no Comité de Descolonização, onde a política dos EUA foi sujeita a um atento escrutínio. Nem mesmo após a sua saída do Comité em 1971, motivada pelas acusações de que era alvo, se experimentou uma acalmia. A questão do fornecimento de armas a Portugal no quadro da OTAN dominou as críticas, as quais foram ainda fomentadas pelas abstenções e pelos votos contrários dos EUA aquando da votação das decisões que condenavam o colonialismo português<sup>41</sup>.

O quarto e último elemento a ser objecto de ponderação é o incontestável apoio manifestado pelas organizações protestantes aos movimentos de libertação. As três organizações intervieram no Comité de Descolonização num momento de viragem da actuação desse órgão no respeitante aos movimentos de libertação. Se até 1971 os movimentos de libertação eram ouvidos na qualidade de peticionários, no final desse ano receberam o estatuto de observador, o que lhes permitiu ter uma

<sup>39</sup> Esta conclusão não foi aceite pacificamente no seio do Comité de Descolonização. Países como a Dinamarca, que condenava o colonialismo português, defendeu que não existia uma ligação directa entre os investimentos estrangeiros e a dominação colonial portuguesa. Cf. Organização das Nações Unidas – A/6000/Rev. 1. *Rapport du Comité spécial chargé d'étudier la situation en ce qui concerne l'application de la Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux*. 1965. USA: [s.n.], 1966, p. 239.

<sup>40</sup> Cf. Organização das Nações Unidas – A/6000/Rev. 1. *Rapport du Comité spécial chargé d'étudier la situation...*, p. 238.

<sup>41</sup> Cf. Aurora Almada e Santos – *O Comité de Descolonização da Organização das Nações Unidas...*, p. 76-77.

maior margem de manobra. Esse estatuto foi completado com o reconhecimento como únicos e legítimos representantes das colónias portuguesas, o que retirou ao governo português a legitimidade para actuar em nome das suas possessões<sup>42</sup>. Ambas as medidas beneficiaram, até ao 25 de Abril de 1974, a FNLA, o MPLA, o PAIGC e a FRELIMO. Dado o vasto leque de movimentos de libertação e de organizações originárias das colónias portuguesas que interagiram com o Comité de Descolonização, este foi obrigado a fazer uma escolha, privilegiando os que tinham sido previamente reconhecidos pela Organização de Unidade Africana. Foram precisamente esses os movimentos mencionados pelos promotores da campanha contra a Gulf Oil Corporation, que consideraram como legítimo o facto de terem recorrido às armas para obterem a autodeterminação e a independência<sup>43</sup>. Dito isto, não se pode negligenciar a importância do apoio das organizações protestantes, uma vez que o Comité de Descolonização foi guiado pelas vozes da maioria, que consideravam que esses movimentos eram os mais eficazes na luta contra o colonialismo português<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf. Aurora Almada e Santos – *O Comité de Descolonização da Organização das Nações Unidas...*, p. 94.

<sup>43</sup> Cf. Organização das Nações Unidas – A/AC.109/PET. 1083, de 20 de Maio de 1969. *Petição de Tim Smith, Ajudante de Campo para os Assuntos Africanos...*p. 3.

<sup>44</sup> Não se pode descurar ainda um outro aspecto da intervenção dos grupos protestantes no Comité de Descolonização. Ao apoiarem a FNLA e o MPLA, isso implicou o apoio do projecto político desses movimentos segundo o qual Cabinda fazia parte integrante de Angola. Nas suas afirmações a hipótese de Cabinda ter uma existência autónoma em relação a Angola nunca foi equacionada. Aqui também as três organizações protestantes se associaram às vozes da maioria, contribuindo para a perpetuação de uma situação ainda hoje não resolvida.



---

## LITURGIA E ARTE GERADORAS DE DINÂMICAS SOCIAIS

OCTÁVIO CARMO

O lugar do religioso, no processo da secularização que deslocou as referências fundamentais da humanidade para outras dimensões, tem de conquistar-se, hoje, em concorrência com outras mediações sedentas de ocupar um lugar de destaque no horizonte da vida humana.

Neste contexto, torna-se pertinente perceber qual o espaço das construções próprias das comunidades religiosas, verdadeiros paradoxos na cidade utilitarista, e como se hão-de entender essas construções em relação com os demais equipamentos públicos que se têm por indispensáveis nos tempos que correm.

Construir uma Igreja ou uma Mesquita, por exemplo, tem como pano de fundo uma dupla intenção: mostrar o que a comunidade religiosa é, a fé que vive, mas também construir uma ideia na sociedade que a rodeia, ou seja, a comunidade procura moldar aquilo que gostaria que a sociedade pensasse acerca dessa presença.

### Igreja Católica

Um olhar pela história mostra que o fulcro da transcendência se condensou, na Europa urbanizada, no interior da comunidade eclesial, o que leva à reorganização dos espaços de assembleia, que se esperam obras de arte, funcionais e com sentido religioso. Uma Igreja representa o testemunho de uma comunidade viva e aberta.

Construir uma igreja será um contra-senso? São os muros que fazem os cristãos?

Em consciência, não passará pela cabeça de ninguém encerrar a presença do nosso Deus num edifício, mas este aparece como um sinal visível do mistério, em que «a presença do Deus invisível se torna imediata pela mediação visível da acção litúrgica».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jean-Robert Armogathe – Une église qui fonctionne. *Communio* [fr.], 15:5 (1990) 14.

A igreja é, essencialmente, um espaço celebrativo e, deste ponto de vista, poderíamos concluir que, na sua construção, se trata de edificar um lugar para celebrar a Eucaristia, baptismos, casamentos e funerais.

O mérito desta abordagem, por mais redutora que nos possa parecer, consiste em confrontar-nos com um elemento fundamental na concepção de igreja: um espaço interior concebido para responder a uma função que se vai traduzir por um volume no espaço, que exprimirá o carácter desta, integrando-se num ambiente já existente, urbano ou natural.

O programa de uma igreja deve inspirar-se na celebração litúrgica de hoje e esta preocupação não deve ser ultrapassada por aspectos financeiros ou sociológicos.

A comunidade, além de litúrgica, assume-se também como missionária, e o seu edifício acaba por ter zonas para a catequese, para as obras de caridade, com o fim de envolver todas as dimensões da vida humana.

Surge assim em muitas edificações um conceito construtivo, a «*maison d'église*».

Não há lugar aqui para absolutismos. É preciso assumir, claramente, que uma igreja não é só uma questão de espaços, mas também uma questão de fé, de cultura e de história. Uma igreja não está acabada só porque terá saído perfeita das mãos dos artistas e artífices que nela trabalharam: «ainda que perfeita, há sempre um **suplemento de alma** que lhe falta».<sup>2</sup>

A realidade portuguesa é particularmente marcada pelos dinamismos gerados pela edificação de igrejas e capelas católicas desde o II Concílio do Vaticano (1961-1965), num verdadeiro surto construtivo que merece, só por si, a nossa atenção.

Há várias igrejas novas de muito elevado interesse, que são a prova viva do esforço que o II Concílio do Vaticano realizou para atingir um novo entendimento da vida da Igreja e do seu papel na sociedade em que está inserida.

A acentuação do carácter de serviço comunitário da comunidade cristã, a valorização da participação dos fiéis, a preponderância da reunião da assembleia, tudo isto leva ao ensaio de novos esquemas e conceitos na construção religiosa católica.

Neste contexto, destaca-se a acção do Movimento de Renovação da Arte Religiosa, fundado em 1952 por um grupo de artistas católicos empenhados em elevar a arquitectura religiosa e a arte sacra em Portugal a uma maior dignidade e qualidade plástica, numa oposição formal à manutenção dos modelos arquitectónicos de cariz tradicionalista nas novas construções religiosas dos centros urbanos.

O grupo integrava um número significativo de arquitectos recém-licenciados pela Escola de Belas Artes de Lisboa e outros ainda estudantes, reunindo um núcleo

---

<sup>2</sup> António dos Reis Rodrigues – Palavras de apresentação da exposição «25 anos de construção de igrejas no Patriarcado». In Patriarcado de Lisboa – *Novas Igrejas de Vários Tempos*. Lisboa: Rei dos Livros, 1998, p. 12.



destacado de arquitectos, artistas plásticos e historiadores como Nuno Teotónio Pereira, João de Almeida, Nuno Portas, Erich Corsépius, Diogo Pimentel, Luíz Cunha, António Freitas Leal, Manuel Cargaleiro, José Escada, Flório de Vasconcelos, Madalena Cabral e Maria José de Mendonça, entre muitos outros.

A reflexão do Movimento dava os primeiros passos na compreensão do processo de secularização e no entendimento da laicidade, como surgimento de novos protagonismos e entidades portadoras de sentido para a vida do homem da cidade de hoje.

A elaboração de um programa artístico, pastoral e mesmo pontualmente político de intervenção religiosa e cultural permitiu ao Movimento promover uma renovação dos edifícios religiosos, bem como uma valorização das dimensões sociológica e antropológica dos espaços litúrgicos.

### Testemunhar e provocar

Qual o papel de uma igreja nas cidades dos nossos dias? Confrontamo-nos, ao olhar a realidade que nos envolve, com um pluralismo objectivo das situações, em que é difícil *encontrar um lugar* (desde o mundo do trabalho ao simples estacionamento) porque a cidade se tornou um lugar de dispersão,<sup>3</sup> um somatório dos seus exteriores onde apenas se circula e nada parece proporcionar refúgio, guardada.

Neste contexto, a percepção do que seja e deva ser uma igreja alterou-se radicalmente: «As igrejas, de monumento central da cidade, passaram a ser “equipamentos públicos” entre tantos outros».<sup>4</sup>

Os elementos que constituem a existência humana estão espalhados, as pessoas movimentam-se agora em vários círculos de relação (trabalho, família, partido, clube, etc.) num ritmo intenso, à procura de sentido, de horizontes para a sua vida.

E é este ambiente que as igrejas vão encontrar, ao nascerem numa cidade ou seus subúrbios: «longe da cidade de outros tempos, onde, na mesma rua, todos se conheciam e tudo acontecia, onde do centro se chegava ao campo atravessando ruas e praças contínuas, a nova periferia mistura campo com cidade, é fragmentada e descontínua, a sua dispersão invade e ocupa o território de modo desregrado e clandestino».<sup>5</sup>

A este respeito não deve subsistir qualquer equívoco: o edifício exprime um tipo de comunidade – «ao contrário dos templos gregos, por exemplo, o lugar

<sup>3</sup> Cf. Vicent Carraud – Alors ce sont les murs qui font les chrétiens? *Communio* [fr.]. 15:5 (1990) 17.

<sup>4</sup> Jean Marie Duthilleul – L'église et la ville. *Chroniques d'Art Sacré*. 64 (2000) 25.

<sup>5</sup> Gonçalo Byrne – A Igreja na cidade: que escala urbana para a Igreja. In Patriarcado de Lisboa – *Novas Igrejas de Vários Tempos*. Lisboa: Rei dos Livros, 1998, p. 65.

cristão reúne não à volta de si ou diante da sua fachada, mas no seu seio»<sup>6</sup> – e a questão da construção religiosa é uma questão da comunidade religiosa e da sua função no mundo moderno, como portadores da memória de um encontro e de uma fé em Jesus, o Cristo.

A mensagem que a comunidade quer transmitir com a construção religiosa implica que se pense num «projecto espiritual».

A resistência a uma adaptação a novas necessidades e circunstâncias revela-nos o carácter delicado da questão «igreja moderna», por assim dizer. Pode tornar-se complicado inserir a especificidade de uma igreja numa cidade cada vez mais alheia aos valores que o edifício religioso encerra e transmite, seja nas suas formas tradicionais, seja em novas formas e materiais.

A reflexão pode mesmo colocar a hipótese de chegarem ao fim as construções religiosas nos nossos dias, por ser claro que as condições da cidade moderna se modificaram enormemente.

Nesse contexto, é indispensável que não se perca o sentido da celebração, numa comunidade local inserida na cidade.

Em muitas novas obras há uma preocupação latente com a singeleza, com a limpidez, com a funcionalidade, mas também é preciso que o edifício apareça como um elemento capaz de unir num mundo fragmentário, suprimindo o supérfluo e fazendo do interior a referência principal.

Também no caso português, a arquitectura religiosa moderna não procurou simplificar formas e materiais apenas por motivos funcionais, porque as igrejas também surgem como «uma imagem emblemática da manifestação de Deus»<sup>7</sup> na mente dos grandes arquitectos do séc. XX.

Para serem lugar de vida e de diálogo, as igrejas foram adquirindo rostos arquitectónicos ao longo dos séculos, respondendo na medida do possível aos diferentes contextos sociais e culturais das diversas épocas históricas.

Qualquer igreja, contudo, tem uma identidade própria enquanto espaço de reunião, celebração, oração comunitária e pessoal. A arte não pode ser, apenas, criação individual, tem de saber falar aos outros, fazer-se entender por eles, ganhar vida para o dia de hoje.

Uma nota final para sublinhar que este processo de apropriação de imagens com que os autores encontraram estímulos para novas sínteses arquitectónicas está presente em edifícios de outras religiões, como o atesta a Mesquita de Lisboa, edificada entre 1979 e 1985. É impossível deixar de olhar para esta nova presença na cidade, que confirma séculos de presença e um legado histórico, religioso e cultural incontornável.

---

<sup>6</sup> Bernard Klasen – *Seuils et limits. Chroniques d'art sacré*. 56 (1998), p. 14.

<sup>7</sup> Vicent Carraud – *Alors ce sont les murs qui font les chrétiens?*, p. 25.

---

## REZAR OU AGIR? A ORAÇÃO COMO UMA EXPERIÊNCIA SOCIAL E POLÍTICA NOS ANOS 60 E 70<sup>1</sup>

JORGE REVEZ

No quadro da renovação do catolicismo nas décadas de 60 e 70, observamos a emergência de um debate entre *acção* e *oração* que exprime a tensão entre a urgência da intervenção social e política de alguns sectores católicos e as suas formas de espiritualidade. A oração, como experiência de fé e de sociabilidade, é amplamente entendida como inseparável do compromisso social vivido pelo campo católico que se colocara numa clara atitude crítica perante o Estado Novo e a própria Igreja. O impacto das reformas litúrgicas do Concílio Vaticano II e as consequências da guerra colonial irão motivar alguns dos mais importantes textos e acontecimentos nos quais as diferentes formas de oração paulatinamente se transformam em gestos de compromisso e de militância por uma Igreja e um regime diferentes. Neste processo de mudança, não mudam apenas as formas e os conteúdos da prática religiosa, mas sobretudo o paradigma que modela uma «oração nova»: uma vivência religiosa que é simultaneamente uma experiência social e política.

A intenção deste texto é apresentar um conjunto de exemplos que atestam esta mudança. Se, em trabalhos anteriores<sup>2</sup>, pudemos utilizar o conceito de «novos católicos», pensamos poder propor também a ideia de «oração nova», expressão retirada de um texto daquele período que apresentaremos adiante.

Na verdade, a oração é uma das mais importantes expressões religiosas e, ao mesmo tempo, uma das menos estudadas. Percepcionada como fenómeno estritamente individual, é muitas vezes preterida face aos enfoques institucional ou biográfico. O ensejo de fazer história religiosa através das experiências individuais não é mais do que tentar observar e interpretar o modo como a sociedade acredita

---

<sup>1</sup> Na feitura deste texto, cumpre-nos agradecer a António de Araújo o envio de documentação sobre a Capela do Rato.

<sup>2</sup> Jorge Revez – *Os vencidos do catolicismo: militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa. Universidade Católica Portuguesa, 2009.

e vive o religioso. Uma sociedade onde coexistem instituições, personalidades de destaque e doutrinas, mas composta essencialmente de pessoas que rezam, acreditam e professam um conjunto de crenças, ou como escreveu Jean Daniélou, «a oração não pode existir de maneira abstracta. É a oração de um homem concreto, situado na existência.»<sup>3</sup> Como é óbvio, a entrada no mundo da oração – íntimo, mental, sentimental – só será possível conhecer pelas suas expressões exteriores, percursos individuais documentados ou discursos institucionais<sup>4</sup>.

Como podemos ler nos trabalhos do antropólogo Marcel Mauss (1872-1950), a oração, mesmo na sua mais profunda individualidade, é uma experiência social em permanente desenvolvimento. Ainda que imbuído de uma concepção claramente determinista, Mauss descreve uma regular passagem de formas rígidas de oração para quadros mais pessoais onde a liberdade e o poder de escolha passam a determinar uma perspectiva cada vez mais interiorizada e individualista do acto de rezar. Este acto, independentemente do estágio evolutivo das formas religiosas, é um acto social e de tradição, em conteúdo, forma e influência, sendo assim negada a possibilidade de uma oração puramente individual. Isto não significa que os indivíduos, naquilo que são, estejam excluídos, em teoria, da oração. Ou seja, mesmo que a oração se desenvolva na mente de cada pessoa, é acima de tudo uma realidade social externa ao indivíduo que existe na esfera dos ritos e das convenções religiosas<sup>5</sup>. Como acontece em todas as outras formas rituais, também na oração é esperado um resultado, medido em termos de eficácia, ou seja, a sua capacidade de acção íntima e profunda na consciência de cada crente.

Mauss realça também, neste texto de 1909, a ideia de que a oração é acção, na medida em que implica um esforço, uma atitude e uma decisão. Uma acção que procura resultados, como vimos, começando a dirimir a dicotomia – que enunciámos no título deste texto – entre rezar e agir, característica da contemporaneidade e que pode, nas palavras de António Matos Ferreira, ser «formulada em termos de uma espiritualidade centrada sobre si própria como percurso individual e outra mais voltada para o mundo; uma mais contemplativa e outra mais activa»<sup>6</sup>.

Se, nesta leitura de Marcel Mauss, a oração é essencialmente um fenómeno religioso e social, podemos aqui incluir naturalmente uma possível perspectiva política. O uso da oração como acto social pode assim claramente ser observado como acto político. Na medida em que a oração é um rito que procura eficácia, converte a sua acção intrínseca nessa mesma procura, transformando a consciência

<sup>3</sup> Jean Daniélou – *A oração, problema político*. Lisboa: União Gráfica, 1968, p. 24.

<sup>4</sup> Cf. Olivier Boulnois – Quand la réponse précède la demande: la dialectique paradoxale de la prière chrétienne. *Revue de l'histoire des religions*. 211: 2 (1994) 168.

<sup>5</sup> Cf. Marcel Mauss – *On prayer*. Edited and with an introduction by W. S. F. Pickering. New York: Durkheim Press, 2008, p. 36 e ss.

<sup>6</sup> Espiritualidade: Época contemporânea. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. IV. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 382.

de quem ora, implicando social e politicamente todos os participantes desse gesto. Como se o mundo se interpusesse na relação entre os homens e Deus, formando o que o padre Teilhard de Chardin classificou como um eclipse.<sup>7</sup>

É esta dialéctica entre rezar e agir que está no centro de uma obra publicada em 1972, *Um risco chamado oração*. Nesta obra – amplamente sublinhada na Biblioteca pessoal de Francisco Lino Neto – percebemos que a tensão entre rezar ou agir fez também parte de um debate mais amplo entre o cristianismo e o marxismo, um diálogo encarnado nesta obra por autores como Roger Garaudy (1913-) ou José María González Ruiz (1916-2005). A oração é aqui entendida como «um momento de consciência, de presença em si mesmo, de busca de inspiração, de confronto crítico com o projecto global da própria vida.» No entanto, a oração corre o risco de se tornar «evasão dos problemas do mundo e revelar-se, pois, como um luxo inútil ou um desvio de energia vital» ao invés de se desenhar como um projecto «para comprometer todo o futuro.»<sup>8</sup>

Para o teólogo espanhol, oração e acção são «tudo a mesma coisa», não se compreendendo as razões para um monopólio da oração defendido por alguns eclesiásticos, que afastam cada vez mais os cristãos revolucionários. Neste sentido, o ateísmo militante defendido pelos marxistas acaba por ser «profundamente contra-revolucionário», na medida em que exclui a consciência e a motivação religiosa da revolução.<sup>9</sup> Garaudy concorda, afirmando que cada vez mais os cristãos «consideram que o reino de Deus não está no outro mundo, mas num mundo diferente», ou seja, «já não é possível dizer que o cristão é revolucionário ainda que crente. Mas exactamente porque é crente. É necessário admitir que a fé não é um ópio, mas um fermento de acção»<sup>10</sup> E conclui: «creio que a qualidade humana de um marxista depende da força do cristão que traz em si, e que a autenticidade da fé de um cristão depende do rigor das exigências do ateu que traz em si.»<sup>11</sup>

A questão central do debate é esta: como deve ser uma oração que contribua decisivamente para a libertação humana, não alienando os homens da realidade concreta do mundo? Sublinhando os exemplos bíblicos de Job e dos Salmos, González Ruiz afirma que a verdadeira oração religiosa não é alienante mas incómoda, «na qual nós falamos com Deus e reconhecemos que nós somos servos, ele é o patrão; mas o grande mandamento de Deus é de tomarmos toda a responsabilidade e não deixá-la ao papá-Deus.» A pobreza de Cristo, «longe de suprimir

<sup>7</sup> Émile Rideau – Avant-propos. In Josef-Andreas Jungmann – *La prière chrétienne : evolution et permanence*. Paris: Fayard, 1972, p. 6.

<sup>8</sup> Evandro Agazzi et al. – *Um risco chamado «oração»*. Porto: Telos, 1973, p. 7-8.

<sup>9</sup> Evandro Agazzi et al. – *Um risco chamado «oração»*, p. 18-21.

<sup>10</sup> Evandro Agazzi et al. – *Um risco chamado «oração»*, p. 24.

<sup>11</sup> Evandro Agazzi et al. – *Um risco chamado «oração»*, p. 26.

ou diminuir a responsabilidade consciente do homem, estimula-a, fortalece-a e encoraja-a.»<sup>12</sup>

Como refere Bernard Besret (1935-), na mesma obra, «há um lugar para a oração como pedagogia do ser, como pedagogia para ser mais», tornando-se a oração «o momento em que a minha vida, a nossa vida de homens que vivem em conjunto, se exprime no máximo.» Não havendo qualquer oposição entre vida e oração, a eficácia desta mede-se pelo grau de transformação que nos vai aproximando de Jesus, através de um compromisso com os outros e de uma progressiva libertação interior.<sup>13</sup> O problema, como sublinha nesse debate o filósofo Evandro Agazzi, é «conferir um sentido às coisas que se fazem e não simplesmente agitar-se para fazer qualquer coisa». A contemplação é um compromisso em consciência e só seria alienante se ausente de sentido.<sup>14</sup>

Estas questões em torno da problemática da oração inserem-se, seguindo Paulo Fontes, na reflexão teológica daquele período, «que acentuava a distinção entre fé e religião e os sectores católicos com consciência eclesial e social mais comprometida exigiam o que consideravam ser uma maior “autenticidade no testemunho cristão da Igreja”, assim como a formação dos católicos num “cristianismo adulto”»<sup>15</sup>.

Nesta linha, a experiência da comunidade da Capela do Rato, sobretudo no período da liderança do Padre Alberto Neto, entre 1968 e 1973, torna evidente o cruzamento da «vontade de renovação pastoral e litúrgica e as implicações sociais e políticas do exercício crítico da consciência cristã»<sup>16</sup>. Este espaço litúrgico ficou ligado a um dos momentos mais importantes da contestação católica ao Estado Novo após a Vigília pela Paz que aí decorreu nos últimos dias de 1972<sup>17</sup>. Esta dinâmica de oração, as Vigílias pela Paz, profundamente imbuídas de uma matriz de intervenção social e política, conheceu um dos seus primeiros exemplos logo nas primeiras horas de 1969, na igreja de São Domingos em Lisboa. Um grupo de católicos decide prolongar a Eucaristia da noite do dia 31 de Dezembro e ficar em vigília. Fazem-no com a reivindicação de que era preciso um despertar da consciência cristã para o desajuste entre a celebração da paz e a guerra que Por-

<sup>12</sup> Evandro Agazzi et al. – *Um risco chamado «oração»*, p. 29-30.

<sup>13</sup> Besret era o antigo Prior da Abadia de Boquen, o que o leva a defender que «se temos uma actividade de oração comunitária, ela é-o na medida em que queremos construir em conjunto um mundo no qual somos irmãos uns dos outros e onde a realidade desta comunidade dá sentido aos sinais que nós estabelecemos.» Evandro Agazzi et al. – *Um risco chamado «oração»*, p. 43-47.

<sup>14</sup> Evandro Agazzi et al. – *Um risco chamado «oração»*, p. 101-102.

<sup>15</sup> O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 257.

<sup>16</sup> O catolicismo português no século XX: da separação à democracia, p. 275.

<sup>17</sup> Desde 1 de Janeiro de 1968 que Paulo VI havia instituído o Dia Mundial da Paz e esse motivo inspiraria um conjunto de movimentações católicas actantes no quadro simbólico do que esse dia passou a representar.

tugal mantinha em África, para o problema da livre discussão e circulação de informação relativa ao problema e para uma procura determinada de uma solução pacífica para o conflito no Ultramar português. Parece-nos que este quadro reivindicativo é um sinal da crescente exigência de instâncias de pluralidade dentro da própria Igreja e não simplesmente um programa político, como muitas vezes nos pode parecer.

Como tal, estas vigílias, eminentemente contestatárias, são expressão de um universo devocional que vai além da tradição litúrgica católica, no sentido em que pretendem prolongar o compromisso assumido na eucaristia e «ser o início duma atitude colectiva diferente»<sup>18</sup>. Esta liturgia de comunhão e partilha é evidenciada pelos testemunhos orais dados durante a vigília e pela celebração penitencial que a encerrou, na procura de «uma consciencialização reparadora do nosso pecado de silêncio e cobardia frente a uma situação de guerra.»<sup>19</sup> Algumas das intenções lidas na oração dos fiéis são também paradigmáticas de uma nova sociabilidade da oração, com laços já não apenas eclesiais ou paroquiais, mas também políticos: «Nós, Igreja Vossa, que tanto ouvimos do Senhor o seu mandato de paz, por todas as vezes que o violámos, Vos pedimos perdão, Senhor. (...) Nós, que habituamos a nossa juventude ao uso das armas e do terror para resolver problemas de justiça e de ordem, Vos pedimos perdão, Senhor.»<sup>20</sup>

A vigília de São Domingos ficou ainda célebre pela *Cantata da Paz* escrita por Sophia de Mello Breyner Andresen e cantada por Francisco Fanhais, cujo refrão – «Vemos, ouvimos e lemos / Não podemos ignorar» – apresenta o ponto de chegada de uma consciência cristã humanista que, em face das desigualdades e problemas sociais e políticos, avança e intervém por já «não poder mais ignorar». No documento lido ao Cardeal Cerejeira antes do início da vigília e entregue mais tarde aos católicos ali presentes, os organizadores entendem estar a responder ao apelo à paz de Paulo VI, através da recusa das «fórmulas evasivas em que só a oração abstracta e desencarnada esteja presente» e pela procura do «sentido cristão da responsabilidade e do empenhamento pessoal e colectivo». Assim, nas suas palavras, esta vigília «não significará escapatória a trabalharmos como portugueses ao lado dos nossos concidadãos não cristãos na luta pela Paz, mas antes será um compromisso para um maior empenhamento nessa luta.»<sup>21</sup>

Com o passar dos anos e perante o carácter irresolúvel do conflito em África, uma nova vigília tem lugar em Lisboa, na Capela do Rato. Esta vigília ficaria na memória histórica como um dos acontecimentos mais marcantes da interven-

<sup>18</sup> *Católicos e política: de Humberto Delgado a Marcello Caetano*. Ed. e apres. José da Felicidade Alves. [S.l.]: [s.n.], 1968?, p. 269.

<sup>19</sup> *Católicos e política: de Humberto Delgado a Marcello Caetano*, p. 270.

<sup>20</sup> *Católicos e política: de Humberto Delgado a Marcello Caetano*, p. 271.

<sup>21</sup> *Católicos e política: de Humberto Delgado a Marcello Caetano*, p. 279-280.

ção dos católicos na contestação ao Estado Novo, pelos ecos que teve na opinião pública e sobretudo na Assembleia Nacional. O deputado Miller Guerra (1912-1993), perante os ataques e as críticas que os acontecimentos do Rato suscitaram, defende que a religião não pode ser concebida apenas como um cerimonial, afirmando que «em nome da fé o crente pode ser levado a defender, por exemplo, a liberdade da palavra e de reunião e a protestar contra a injustiça». Na medida em que a vigília do Rato mostrava as consequências políticas da fé de alguns católicos, Miller Guerra anota com acuidade que estes acontecimentos fazem «oscilar os suportes espirituais» do regime.<sup>22</sup>

Este é um filão também explorado pelo Padre Alberto Neto, que claramente interliga oração e acção, como podemos ler na sua homilia de 24 de Outubro de 1971: «Nós temos que construir não com palavras mas com a vida. Não somos capazes, no entanto, se não mergulharmos a nossa esperança em Deus e em Cristo ressuscitado, e não nos apoiarmos, em pequenos grupos, uns nos outros na fé. (...) Há uma coisa que Deus vomita: é a mediocridade (...) é a incapacidade de sermos uma Igreja que, em oração, parte para a acção. (...) E só aquele que fala com Deus ganha diálogo íntimo com Deus e reflecte esse diálogo com os outros é capaz de realizar esta luta sem zanga, com a violência própria do Evangelho e não com outra»<sup>23</sup>.

Apesar da ausência do Padre Alberto Neto durante o período da vigília, os sacerdotes que celebraram missa no Rato a 31 de Dezembro de 1972 exprimiram que o jejum, a reflexão e a permanência dos participantes têm «um sentido inter-relativo de tal densidade que o não podemos ignorar.»<sup>24</sup> Este carácter de profundidade atribuído à oração demonstra o impacto da experiência religiosa como acto social e político. Como refere António de Araújo, «numa questão como esta, política e religião andavam forçosamente interligadas (...) não deixa de merecer reflexão a circunstância de o encontro ter tido lugar num templo, ter possuído uma insofismável carga religiosa, com orações e citações da Bíblia e de documentos conciliares, mas, ao mesmo tempo, congregar crentes e não crentes em discussões sobre a guerra colonial».<sup>25</sup>

A tensão entre oração e acção está também presente, por exemplo, na experiência de Taizé, uma comunidade ecuménica, centrada na oração e no trabalho, que contribuiu decisivamente para uma profunda renovação da pastoral da juventude

<sup>22</sup> *Padre Alberto: testemunhos de uma voz incómoda: Capela do Rato* 68-73. Coord. Peter Stilwell. Lisboa: Texto Editora, 1989, p. 39.

<sup>23</sup> *Padre Alberto: testemunhos de uma voz incómoda: Capela do Rato* 68-73, p. 74-75.

<sup>24</sup> Declaração dos sacerdotes na Capela do Rato, nas missas do dia 31 de Dezembro de 1972. Texto cedido por António de Araújo que prepara uma tese de doutoramento sobre *A oposição católica ao Marcelismo: o caso da Capela do Rato*.

<sup>25</sup> António de Araújo – A paz é possível: algumas notas sobre o caso da Capela do Rato. *Lusitania Sacra*. 16 (2004) 461.



a nível europeu. O seu fundador, Roger Schutz (1915-2005), intitulou um dos seus volumes de diário *Luta e contemplação*<sup>26</sup>, ali entendidas como realidades indissociáveis. A influência da dinâmica de Taizé em Portugal reforça e ajuda a dirimir esta tensão, como observámos noutro trabalho<sup>27</sup>.

Podemos ainda referir um exemplo da dialéctica entre oração e acção retirado dos *Cadernos GEDOC*, uma publicação clandestina amplamente lida pelos sectores da oposição católica ao regime. Nessa publicação pode ler-se um documento italiano, acerca da ocupação da Catedral de Parma em Setembro de 1968 por um grupo de católicos. Na justificação que apresentam para este acto, defendem-se da acusação de profanação do templo escrevendo: «considerámos que a presença real de Cristo no meio de pessoas que se reúnem em seu nome era garantia da abertura desta procura «partilhada» da Verdade, precisamente na casa do Senhor onde o povo de Deus encontra a seiva para levar a todos a Palavra e a Vida. Foi decerto uma «oração» nova, tendo por fim uma presença nova e portanto uma tomada de responsabilidade sancionada justamente pela particularidade do lugar.»<sup>28</sup> Observamos aqui uma mudança da noção de oração de um gesto ou compromisso estritamente litúrgico para uma concepção de intervenção social e política em que a própria posição da hierarquia é posta em causa, através de uma crítica feroz, afirmando-se que «é tempo de a hierarquia eclesiástica ter a coragem de fazer uma escolha clara a favor dos pobres contra o sistema capitalista»<sup>29</sup>. Outro exemplo desta radicalidade evangélica são as eucaristias domésticas, praticadas nalguns meios católicos, cujos ecos podemos escutar igualmente nos *Cadernos GEDOC*. Neste caso concreto, é a própria eucaristia, expressão central do catolicismo, que é entendida numa perspectiva nova, acentuando-se a ausência da igreja, não apenas como espaço litúrgico mas sobretudo como instituição hierárquica presente em qualquer acto da liturgia católica.<sup>30</sup>

Em suma, a oração entendida como militância, na lógica do *bom combate*, experimenta em alguns sectores católicos uma relevante mudança de significado nas décadas de 60 e 70. Adquirindo um sentido e cariz político e de intervenção social, a oração é transportada de um universo devocional, instrumento das dinâmicas de recristianização, re-sacralização e restauração católica – cujo melhor exemplo em Portugal talvez seja o Apostolado da Oração<sup>31</sup> – para um espaço

<sup>26</sup> Roger Schutz – *Lutte et contemplation: journal 1970-1972*. Taizé: Les Presses de Taizé, 1973.

<sup>27</sup> Jorge Revez – A comunidade de Taizé e o Concílio de Jovens (1970-1979): uma primeira abordagem ao impacto da experiência de Taizé na dinâmica religiosa portuguesa. *Lusitania Sacra*. 16 (2004) 247-272.

<sup>28</sup> *Cadernos GEDOC*. 5 (Junho de 1969) 33.

<sup>29</sup> *Cadernos GEDOC*. 5 (Junho de 1969) 30.

<sup>30</sup> Veja-se o que escrevemos em *Os vencidos do catolicismo: militância e atitudes críticas (1958-1974)*, p. 100-102.

<sup>31</sup> D. Manuel Gonçalves Cerejeira escreveu na Carta Pastoral de 1935: «É convicção unânime que principalmente ao Apostolado da Oração se deve a restauração religiosa da nossa pátria, depois da crise de fé e

reflexivo de transformação das consciências e de busca de um lugar autêntico para os católicos perante a gravidade do momento, sobretudo em face da guerra colonial. Como tal, a oração é um excelente ponto de observação para a compreensão da recomposição e renovação do catolicismo em Portugal no terceiro quartel do séc. XX.

---

piedade, provocada pelo liberalismo dos séculos passados». Apud António Lopes – Apostolado da Oração. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 102.

---

## PERIFERIAS URBANAS E GRUPOS RELIGIOSOS: LUGARES DE ORAÇÃO MUÇULMANOS

ROSÁRIA SEMEDO MIRANDA

Os muçulmanos são actualmente a maior minoria religiosa com presença em Portugal. As estimativas calculam que sejam entre 30 e 35 mil<sup>1</sup> e, não obstante, o seu estudo é largamente ignorado nas investigações académicas. Uma das justificações apontadas para essa ignorância, que também afecta o campo político e a imprensa, é o pequeno número de muçulmanos em Portugal, quando comparado com outros países europeus, tais como a França, a Grã-Bretanha e a Alemanha. Nestes países a presença islâmica é muito mais visível e em alguns deles está envolvida em questões polémicas, que têm assumido, como no caso da França, contornos dramáticos.

À semelhança de outros países da Europa ocidental, embora numa fase mais tardia, a presença muçulmana em Portugal resulta dos fluxos migratórios. Nina Tiesler denomina esse fenómeno, que afectou a maioria dos países da Europa ocidental de *Nova Presença Islâmica*, em contraponto à presença islâmica histórica que existiu na Península Ibérica e da qual não ficou nenhuma comunidade e, em contraponto também, à presença islâmica tradicional da Europa do Leste<sup>2</sup>.

Foi a necessidade de mão-de-obra para a construção dos países da Europa afectados pela II Guerra Mundial e o fim dos impérios coloniais, encabeçados por alguns dos países europeus, que permitiu a vinda de muitos imigrantes, entre os quais grupos de muçulmanos, na sua maioria do sexo masculino. Este fenómeno migratório foi contínuo até ao início da recessão na década de 70, altura em que os governos europeus decidiram estancar os fluxos migratórios. No entanto, foi permitida a esses imigrantes o reagrupamento familiar e a vinda das suas esposas e filhos.

---

<sup>1</sup> Cf. Nina Clara Tiesler – Novidades no terreno: Muçulmanos na Europa e o caso português. *Análise Social*. 173 (2005) 827-849.

<sup>2</sup> Cf. Nina Clara Tiesler – Muçulmanos na Margem: a Nova Presença Islâmica em Portugal. *Sociologia, Problemas e Práticas*. 34 (2000) 117-144.

Em Portugal, as imigrações tiveram início após o 25 de Abril de 1974 com a chegada dos *retornados* e outros imigrantes que não aceitaram viver sob os novos governos que se estabeleceram nas ex-colónias. Entre esses imigrantes incluíam-se grupos de muçulmanos provenientes de Moçambique e da Guiné-Bissau. Mas a presença de muçulmanos no território português é anterior à descolonização. No final da década de 50 alguns estudantes provenientes das colónias estabeleceram-se na metrópole, assim como também alguns diplomatas. Mas o seu reduzido número, o regime autoritário e o facto da religião católica ter sido considerada pela revisão constitucional de 1951 a «religião da Nação Portuguesa»<sup>3</sup>, não permitiram a sua visibilidade. Os primeiros muçulmanos que possuíam capacidades intelectuais e alguns conhecimentos entre a elite portuguesa foram cruciais para a integração dos grupos de muçulmanos que chegaram posteriormente. Estes, que chegaram no rescaldo da descolonização, encontraram um novo quadro político e uma nova fase de relações entre o governo português e as minorias religiosas, em particular os muçulmanos.

As relações entre a administração portuguesa e os muçulmanos datam de 1884 – 1885, altura em que se realizou a Conferência de Berlim e a administração colonial teve que arquitectar uma política colonial para com o Islão, que se encontrava presente nas colónias. Segundo AbdoolKarim Vakil<sup>4</sup> o discurso administrativo em relação aos muçulmanos variou consoante os diferentes períodos que se seguiram. Se, durante a Guerra Fria as populações muçulmanas eram vistas como uma ameaça à unidade e homogeneidade política e cultural da nação, esta situação inverteu-se após o início da guerra nas colónias e a política de aliciamento desses grupos à causa colonial. A partir de 1974 com o desbloqueamento ideológico, a consolidação da democracia e o fim do discurso da «portugalidade», houve uma alteração na interpretação do passado e do legado da presença islâmica histórica na Península Ibérica, o que contribuiu para a integração praticamente pacífica dos muçulmanos em Portugal.

Dos grupos de muçulmanos que imigraram para Portugal destacam-se os indianos oriundos de Moçambique, na sua maioria sunitas, mas também alguns ismaelitas. Esses indianos pertenciam à classe média, tinham um nível satisfatório de escolaridade e desempenhavam actividades ligadas ao comércio e ao sector terciário. Alguns deles chegaram a ocupar cargos dentro da administração colonial. Da Guiné-Bissau, os primeiros grupos de muçulmanos a imigrarem para Portugal eram constituídos por veteranos de guerra e alguns estudantes. Há medida que os fluxos migratórios aumentaram, primeiro devido à instabilidade política e militar

<sup>3</sup> Paulo Pulido Adragão – *A liberdade religiosa e o Estado*. Coimbra: Almedina, 2002.

<sup>4</sup> AbdoolKarim Vakil – Comunidade Islâmica em Portugal. *Dicionário Temático da Lusofonia*. Dir. e coord. Fernando Cristóvão. Lisboa: Texto Editores, 2005, p. 186-188.

que se fazia sentir nas colónias e depois por motivos laborais, o perfil socioeconómico dos novos imigrantes muçulmanos alterou-se.

Da Guiné-Bissau chegaram muitos jovens do sexo masculino, solteiros, ou que deixaram as suas mulheres e filhos no país de origem, com um baixo nível de escolaridade, para integrarem o mercado laboral português, sobretudo o sector da construção civil. O nível socioeconómico dos imigrantes muçulmanos guineenses contrastava com o perfil dos muçulmanos oriundos de Moçambique. Mas em ambos os casos a partilha de uma herança cultural comum, o passado histórico da colonização e o conhecimento da língua propiciaram um nível de integração satisfatório na sociedade de acolhimento. Principalmente no caso dos muçulmanos indianos oriundos de Moçambique.

Com o início das migrações laborais aumentou o número de imigrantes que chegaram ao país, entre os quais, novos grupos de muçulmanos provenientes de países sem nenhuma ligação com o passado colonial português. Imigrantes vindos do Paquistão, Índia, Bangladesh, Senegal, Guiné-Conacri, Marrocos e países árabes, cujo perfil socioeconómico diverge dos muçulmanos iniciais. Sem o conhecimento da língua e com um *background* cultural diversificado estes novos grupos encontraram muitas dificuldades no seu processo de integração. Muitos deles fixaram a sua residência nos bairros degradados dos subúrbios de Lisboa. Os resultados dos fluxos migratórios mais recentes foram, para além do crescimento demográfico da população muçulmana em Portugal, a sua diversificação nacional, étnica, cultural e socioeconómica no seio da população muçulmana.

Todos esses factores, em combinação com alguns acontecimentos internacionais, tornaram mais visíveis a presença das populações muçulmanas no nosso país. Outro factor de visibilidade foi a crescente afirmação sociocultural por parte desses grupos e a sua organização institucional. A vinda e constituição de agregados familiares muçulmanos conduziu ao alargamento da área de contacto dos muçulmanos com as instituições da sociedade de acolhimento, o que teve impacto nas convicções, valores culturais e religiosos e na consciência da diferença. Primeiramente, surge a preocupação com o estabelecimento de lugares de culto para a prática religiosa e o cumprimento dos princípios básicos da vida islâmica. Outra preocupação é com a educação religiosa dos filhos o que, conjuntamente com as anteriores, dinamizaram o associativismo para assegurar a edificação de infra-estruturas religiosas e culturais. A organização dos grupos muçulmanos, numa situação em que estes são uma minoria, fez com que adoptassem hábitos e formas de organização europeias nos processos de institucionalização, formas alheias ao seu contexto original.

O surgimento de infra-estruturas religiosas e culturais tem reconfigurado o espaço urbano e periférico. Os lugares de oração são uma marca física, não só da presença, mas também da permanência dos muçulmanos em Portugal. As mesquitas são o símbolo da identidade religiosa muçulmana e, no entender de Abdo-

olKarim Vakil, a proclamação do seu direito de cidade<sup>5</sup>. Para além das mesquitas, existem actualmente espalhadas pelo país inúmeras salas de culto, onde grupos de muçulmanos mais pequenos e mais distanciados das mesquitas praticam a sua religiosidade colectivamente.

O estabelecimento e a diversificação dos lugares de oração devem-se, em especial, ao papel central que a oração ocupa na vida religiosa dos muçulmanos e à existência de várias comunidades islâmicas em Portugal. Factores como a origem nacional, a língua, a cultura, as condições socioeconómicas e a localização conduziram e conduzem a distinções no seio da população muçulmana. Além disso, factores propriamente religiosos, relacionados com a existência de várias correntes teológicas, de diferentes práticas religiosas e formas de espiritualidade dentro do universo islâmico, também são determinantes para a constituição de diferentes comunidades e respectivos lugares de oração.

O Islão não é um bloco homogéneo nem monolítico. Desde os seus primórdios que surgiram diferentes correntes, formas de espiritualidade e práticas religiosas. Para além de factores políticos e culturais, a expansão do Islão e o seu contacto com diferentes culturas étnicas e regionais propiciaram o surgimento de diferentes interpretações do islão e distintos modos de vivência da religião.

Em Portugal, tal como se assiste no universo islâmico, a maioria dos muçulmanos é sunita. Os sunitas são os que, para além do Corão, seguem a *Sunna*, ou seja, as tradições do profeta Maomé, que são constituídas pelos seus actos, dizeres e aprovações<sup>6</sup>. Em 1968 um grupo de sunitas, incluindo os primeiros estudantes que vieram para Portugal, formou a Comunidade Islâmica de Lisboa e na década de 80 edificaram a Mesquita Central de Lisboa. Para além dos sunitas estão também presentes comunidades xiitas. As divisões entre sunitas e xiitas derivam mais de questões políticas do que religiosas. Para os sunitas, Maomé foi o último profeta e o único líder religioso da comunidade e continua a ser a única inspiração para os milhões de seguidores sunitas espalhados pelo mundo. Daí a importância que a *Sunna* desempenha na sua vida religiosa e social. Depois da morte do profeta a comunidade muçulmana primitiva passou a ser liderada por califas: o primeiro foi Abu Bakr, cujo domínio era apenas político. Já os xiitas consideram que Ali, genro do profeta que casou com a sua filha Fátima, é o primeiro sucessor de Maomé como líder religioso da comunidade muçulmana e não reconhecem os três primeiros califas. É com Ali que se inicia a linha sucessória dos Imamis (ou Imãs). Os xiitas acreditam que o imami conjuga na sua pessoa o poder político e

<sup>5</sup> Cf. AbdoolKarim Vakil – Do Outro ao Diverso – Islão e Muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidade. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*. 5/6 (2004) 283-312.

<sup>6</sup> Cf. Akbar S. Ahmed – *O Islão*. Lisboa: Bertrand Editora, 2003, p. 61-68.

religioso e que, embora não seja um profeta, o seu poder é de inspiração divina, logo a sua autoridade não é questionável nem falível<sup>7</sup>.

O ramo xiita com mais expressão em Portugal é o xiismo septimano Ismaili Nizari, cujos membros são conhecidos por ismaelitas. Reconhecidos formalmente como Comunidade Muçulmana Shia Imami Ismaili de Portugal, em 1988 inauguraram o Centro Ismaelita de Lisboa, nas Laranjeiras, que contém uma mesquita, ou melhor a Jamat-Khana (termo utilizado para designar o seu local de oração colectiva)<sup>8</sup>. O número de ismaelitas presentes em Portugal é relativamente elevado (cerca de oito mil membros), em comparação com outras realidades europeias<sup>9</sup>. O nível socioeconómico de alguns dos seus membros e as suas ligações a actividades económicas e cargos de prestígio possibilitaram uma integração bem sucedida desta comunidade na sociedade portuguesa. Actualmente, quem lidera a comunidade é o quadragésimo nono Imami, o príncipe Aga Khan IV, descendente do profeta por via de Ali e Fátima. Foi sob a sua ordem que a comunidade imigrou para Portugal quando se deu a descolonização de Moçambique. Outro ramo xiita presente em Portugal é o xiismo duodecimano Isna Ashari, registados como Comunidade Xiita de Portugal com sede em Almada. Os duodecimanos acreditam que a descendência de Ali terminou com o décimo segundo Imami, que desapareceu e que regressará um dia<sup>10</sup>. Também encontram-se em Portugal representantes do xiismo iraniano e os seus membros são, na sua maioria, portugueses convertidos ao islão.

Fora do universo sunita e xiita estão também representados formalmente em Portugal a Associação Ahmadia do Islão em Portugal, criada em 1987 e sediada em Nova Oeiras. Os seus membros reconhecem Gulam Ahmad como profeta e continuador de Maomé e são considerados heréticos pelas duas correntes acima citadas. Está também presente a Comunidade Baha'i de Portugal, originalmente um ramo do islão mas que evoluiu para uma religião autónoma. Esta heterogeneidade expressa bem o dinâmica religiosa do Islão.

Como foi referido a diferença entre sunitas e xiitas é sobretudo de natureza política. A nível religioso são muito os pontos em comum, entre eles, os cinco pilares da fé. A profissão de fé, «*Ash-shahadah*», que é o «testemunho» que insere o indivíduo na comunidade de crentes muçulmanos e de modo definitivo<sup>11</sup>; a oração, «*As-salah*», o jejum, «*As- siyam*», durante o Ramadão; a esmola, «*Az-zakat*» e a peregrinação, «*al Hajj*», a Meca no último mês do calendário islâmico<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Cf. Akbar S. Ahmed – *O Islão*, p. 61-68.

<sup>8</sup> Cf. S. Francim – *O que é o Islão?* Lisboa: Veja, 2001, p. 13.

<sup>9</sup> Cf. Nina Clara Tiesler – Novidades no terreno: Muçulmanos na Europa e o caso português. *Análise Social*. 173 (2005) 827-849.

<sup>10</sup> Cf. Akbar S. Ahmed – *O Islão*, p. 61-68.

<sup>11</sup> *O Islão*. Trad. Dominique Sourdel e Mariana Quintela. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1980, p. 56.

<sup>12</sup> Akbar S. Ahmed – *O Islão*, p. 50-57.

A oração, que deve ser orientada para Meca, é uma manifestação de obediência, submissão, adoração e louvor a Deus, estando no Corão que deve ser efectuada obrigatoriamente três vezes ao dia e na *Sunna* cinco vezes<sup>13</sup>, entre a aurora e o nascer do sol; imediatamente após o meio-dia; a meio da tarde; após o pôr-do-sol e de noite. Cada oração comporta uma série de palavras rigorosamente fixas, que são proferidas em uníssono quando se ora em congregação, e que são acompanhadas por gestos e posturas específicos.

A oração pode ser efectuada em qualquer lugar desde que o respectivo local tenha sido purificado para o efeito. No entanto, oração do meio-dia à sexta-feira, que também inclui um sermão, tem de ser realizada em congregação e de preferência numa mesquita, que se torna assim num ponto de encontro entre diversos muçulmanos. Também ao crente exige-se que este se purifique através da ablução ritual que incide sobre algumas zonas do corpo. Enquanto que nos países islâmicos ou de maioria islâmica são feitos apelos públicos às horas prescritas para a oração, nos países em que o islão é uma minoria religiosa o fiel dispõe de um calendário que define as horas das orações<sup>14</sup>.

A oração em congregação simboliza a manifestação colectiva da submissão a Deus e da religiosidade muçulmana, assim como a irmandade e igualdade dos crentes, que tem como modelo a primitiva comunidade – *Umma* – liderada pelo profeta. À sexta-feira a oração é complementada pelo sermão que foca aspectos da vida social da comunidade. Para AbdoolKarim existe uma «relação teológica e identitária entre o ser muçulmano e o cumprimento da oração em comunidade», o que determina que o estabelecimento de um local de culto seja a primeira e mais básica expressão da identidade religiosa das minorias islâmicas<sup>15</sup>, sendo que a importância das mesquitas e salas de culto deriva do papel central que a oração assume na vida dos muçulmanos.

Em Portugal as primeiras mesquitas foram inauguradas na década de 80, embora as salas de culto e instalações provisórias para a oração em comunidade tenham surgido antes. O estabelecimento de um local de culto é o resultado de negociações entre representantes da comunidade ou comunidades islâmicas e os órgãos governantes da sociedade de acolhimento. A manifestação pública da religião muçulmana em Portugal evoluiu em conformidade com o grau de liberdade religiosa que as respectivas constituições e governos atribuíram às minorias religiosas. Como já foi referido, houve em Portugal uma evolução no quadro político, social e cultural desde a chegada dos primeiros estudantes muçulmanos, na década de 50 até aos nossos dias. Contudo e apesar do seu número cada vez mais crescente e diversificado, os muçulmanos que aqui chegam e estabelecem residência encon-

<sup>13</sup> Cf. *O Islão*, p. 56.

<sup>14</sup> Cf. *Islão*. Trad. Chavin Gérard Chavin e João Luís Susano. Lisboa: Hugin, 2002, p. 60.

<sup>15</sup> Cf. AbdoolKarim Vakíl – Do Outro ao Diverso..., p. 283-312.



tram uma realidade adversa à que deixaram no seu país, particularmente aqueles oriundos de países ditos islâmicos ou nos quais o islão é maioritário.

De início e devido à política de homogeneidade cultural e religiosa do regime ditatorial que vigorou até 1974, a manifestação pública da religiosidade islâmica em Portugal era pouco visível. Os próprios muçulmanos optaram por viver discretamente a sua religiosidade, para não atrair a política repressiva do Estado. Os poucos estudantes que se encontravam a viver na metrópole reuniam-se informalmente em casa uns dos outros para cumprir as orações rituais. E foram eles que, procurando juntar o número mínimo de muçulmanos para a realização do culto, se dirigiam às embaixadas dos países islâmicos e aos portos para angariar mais crentes. Com a chegada dos primeiros agregados, o culto de sexta-feira passou a realizar-se em casa de famílias. Em 1968, aproveitando a alteração do discurso administrativo e a aproximação do regime às populações muçulmanas das colónias, Suleiman Valy Mamede e outros estudantes criaram a Comunidade Islâmica de Lisboa, que foi consolidada com a chegada dos novos muçulmanos após 1974.

A inauguração da Mesquita Central de Lisboa em 1985 deveu-se ao nível socioeconómico, às capacidades intelectuais e às ligações e conhecimentos que os estudantes possuíam entre a elite portuguesa, ao apoio financeiro e logístico de algumas embaixadas de países islâmicos. Mas também ao governo português, que cedeu um espaço para a construção da mesquita. E, como já foi dito anteriormente, esta mesquita está ligada à corrente sunita presente em Portugal. No entanto, apesar da população muçulmana estar na sua maioria concentrada na Grande Lisboa, desde cedo se verificou a sua dispersão por outras zonas da área metropolitana de Lisboa e mais tarde pelo resto do país. Esta dispersão justificou e continua a justificar a edificação de lugares de oração para assegurar o culto e principalmente a oração comunitária de sexta-feira às comunidades que não se podem deslocar às mesquitas principais.

Três anos antes da inauguração da Mesquita Central de Lisboa foi inaugurada a Mesquita do Laranjeiro, em 1982, pela Comunidade Islâmica do Sul do Tejo. Em 1991 foi criada a Mesquita de Coimbra, para receber os estudantes e famílias muçulmanas e em 1999 foi fundada a Mesquita do Porto. Para além de mesquitas, foram constituídas inúmeras salas de culto para servir a população local, que, devido às distâncias, a impedimentos laborais e também por comodismo, não se pode deslocar com frequência às mesquitas. A comunidade islâmica local tem por limite o número mínimo de crentes necessários para a realização da oração colectiva de sexta-feira, sendo que alguns autores consideram que quatro membros são o suficiente<sup>16</sup>. Dessa forma, existem salas de culto na Póvoa de S. Adrião, Portela, Santo António dos Cavaleiros, Carnaxide, Loures, Barreiro, Colina do Sol, Via-

---

<sup>16</sup> Cf. AbdoolKarim Vakil – *Do Outro ao Diverso...*, p. 283-312.

longa, Fetais, Évora, Albufeira, Portimão, Faro e Funchal<sup>17</sup>. No Rossio existe uma sala de culto subterrânea para os muçulmanos que frequentam a zona. As salas de culto têm um papel secundário em relação às mesquitas e geralmente apenas asseguram três das cinco orações diárias. À sexta-feira alguns dos seus membros preferem dirigir-se a uma mesquita. Mas quando o número de membros aumenta e os recursos financeiros o permitem, as salas de culto transitam para mesquitas. Em relação aos lugares de culto ismaelitas, as Jamat-Khana, o Centro Ismaelita de Lisboa é o maior de todos, mas existem outros que pertencem à comunidade espalhados por outras regiões do país, nomeadamente no Porto, em Portimão, na Figueira da Foz e em Setúbal<sup>18</sup>.

Para além do factor residencial, a variedade de correntes teológicas do Islão também tem dado origem ao aparecimento de mais locais de culto. Mesmo entre os sunitas, considerados os ortodoxos e mais conservadores, existem divergências em termos de práticas religiosas e formas de espiritualidade, o que conduziu em alguns casos ao «desdobramento»<sup>19</sup> das salas de culto e posteriormente de mesquitas ligadas às respectivas práticas religiosas. Alguns grupos sunitas enfatizam mais o culto do profeta Maomé e dos santos e mestres sufis. Esses grupos denominados *Ahle Sunnah wa Jamaat* estabeleceram os seus próprios lugares de oração. Em 1996 foi fundada uma mesquita no Laranjeiro, ligada a essa forma de religiosidade, que foi precedida pela criação da *Darul- Ullum Kadra Asharafia* de Odivelas. Outros grupos – *Tabligh Jamaat* – defendem uma abordagem religiosa mais rigorosa, de acordo com as escrituras – Corão e *Sunna* – e a separação entre religião e os elementos culturais e tradicionais.

Para além desses dois movimentos temos também presente o islão das confrarias guineenses e como consequência da diversificação nacional e étnica dos imigrantes muçulmanos, o islão das confrarias mourides ligado aos senegaleses que cultuam o mestre senegalês Amadu Bamba. Ambos os movimentos religiosos estão ligados ao sufismo que é a via mística do Islão. A mística é uma via ou caminho de aprendizagem e aperfeiçoamento espiritual que permite ao crente aproximar-se de Deus. As confrarias funcionam em torno de mestres sufis que orientam os seus discípulos a percorrer o melhor caminho para chegar a Deus.

Em conjunto com os factores residencial e religioso, a diversificação étnica e a formação de comunidades baseadas no sentido de pertença étnica têm conduzido à criação de salas de culto, que são frequentadas por membros que partilham o mesmo background étnico e cultural. Numa Europa ocidental de cariz cristão

<sup>17</sup> Cf. Maria do Céu Pinto – Introdução. In *O Islão na Europa*. Coord. Maria do Céu Pinto. Lisboa: Prefácio, 2006, p. 13-15.

<sup>18</sup> Cf. S. Francim – *O que é o Islão?* Lisboa, Veja, 2001, p. 13.

<sup>19</sup> AbdoolKarim Vakil – Do Outro ao Diverso – Islão e Muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidade. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*. 5/6 (2004) 283-312.

os muçulmanos, enquanto minoria religiosa, necessitam de reconfigurar a sua religiosidade e a sua identidade religiosa. A religião é no contexto migratório uma expressão de identidade, parte do eixo cultural da etnicidade e um dos elementos que propiciam a criação de comunidades. Mas a língua e a cultura também são importantes marcadores de identidade, isto é, a partilha da mesma cultura, história e tradições associadas a um território específico pode conduzir a um sentido de pertença étnica, em que a religião pode desempenhar um papel muito importante na construção da identidade do grupo<sup>20</sup>.

No contexto migratório, para além do encontro entre muçulmanos e outros grupos religiosos, dá-se o contacto entre diversas populações muçulmanas que pertencem a diferentes grupos etnoculturais. Esse contacto pode levar ao surgimento de ideologias universalistas e puristas do Islão que procuram submeter as particularidades étnicas e culturais na formação de uma comunidade islâmica transnacional – a umma<sup>21</sup>. A umma tem uma formação jurídica clássica e um cariz ideológico de comunidade global islâmica<sup>22</sup>. Mas, factores de diferenciação dentro do mesmo universo religioso, como a etnicidade, a língua, as práticas religiosas, as condições socioeconomias, a escolaridade e a localização podem impulsionar a criação de grupos étnicos, «cujos membros partilham a consciência de uma identidade cultural comum, separando-se de outros grupos que existem no mesmo contexto social»<sup>23</sup>. A fronteira entre o Islão e outras formas de pertença é nesses casos muito ténue, o que muitas vezes está na origem da criação de lugares de oração próprios.

José Mapril<sup>24</sup> realizou um estudo sobre um caso em que a religião e o sentido de pertença etnolinguística se conjugam claramente. A mesquita do Martim Moniz registada em 2004 como Centro Islâmico do Bangladesh, Mesquita Baitul Mukaruum, é frequentada na sua maioria por muçulmanos bangladeshis. O *mullah* designado para orientar o culto é também oriundo do Bangladesh e o sermão é feito em bengali. Segundo Mapril, o facto de o sermão ser em bengali reflecte a identidade da mesquita. Segundo este, foi a conjugação entre a identidade muçulmana e bengali que levou à criação deste espaço num local da cidade bastante frequentado por bangladeshis. Já na Mesquita Central de Lisboa, que é frequentada por membros de várias nacionalidades, etnias e línguas, o sermão é proferido em português, não representando nenhum grupo etnolinguístico em específico.

<sup>20</sup> Cf. Maria Abranches – *Pertenças fechadas em espaços aberto: estratégias de (re)construção identitária de mulheres muçulmanas em Portugal*. Lisboa: ISCTE, 2004, p. 17-42. Dissertação de Mestrado.

<sup>21</sup> Cf. José Mapril – «Bangla Masjid»: Islão e Bengalidade entre bangladeshianos em Lisboa. *Análise Social*. 173 (2005) 851-875.

<sup>22</sup> Cf. AbdoolKarim Vakil – Do Outro ao Diverso..., p. 283-312.

<sup>23</sup> Maria Abranches – *Pertenças fechadas em espaços aberto*..., p. 17-42; e Maria da Rocha-Trindade, citada por Maria Abranches, p. 56.

<sup>24</sup> Cf. José Mapril – «Bangla Masjid»..., p. 851-875.

Na Reboleira, também existe desde 2002 o Centro de Estudos Árabe-Pulaar e Cultura Islâmica que é frequentado apenas por guineenses. O sermão é em pulaar (dialecto Fula) e realizam-se várias actividades para promover a cultura africana<sup>25</sup>. Na Quinta do Mocho também existe uma mesquita frequentada pelos guineenses que moram no bairro. Neste caso o comodismo e a etnicidade foram determinantes na criação deste espaço. Alguns guineenses dizem-se discriminados dentro das estruturas da Comunidade Islâmica de Lisboa e criaram as suas próprias associações. Mesmo na mesquita as vestes, os padrões de comportamento e os níveis socioeconómicos desiguais, tornam-se elementos distintivos entre os guineenses e os indianos muçulmanos<sup>26</sup>.

É importante salientar que as mesquitas e algumas salas de culto não são apenas locais de oração. São também locais de ensino e espaços de cultura e tradição. As mesquitas incluem as suas próprias madraças onde as crianças aprendem a recitar o Corão, onde se promove o ensino da escrita e cultura árabe e estudos islâmicos. No Centro de Estudos Árabe-Pulaar e Cultura Islâmica é ensinado o árabe, o pulaar, o português e o inglês.

Pode-se concluir que os lugares de culto desempenham um importante papel na religiosidade dos muçulmanos, na sua identidade colectiva e na sua afirmação sociocultural na sociedade portuguesa. O seu aumento e diversificação acompanham o crescimento, a diversidade e mobilidade da população muçulmana no país. Diversidade nacional, étnica, cultural, socioeconómica, e diversidade de correntes teológicas, práticas e formas de espiritualidade religiosa, que dinamizam o universo islâmico. O aparecimento de mesquitas e salas de culto também demonstra que a sociedade portuguesa, enquanto sociedade de acolhimento, tem vindo desde 1974, a adoptar medidas de liberdade e tolerância religiosa para com os muçulmanos e tem permitido a sua organização em comunidades religiosas.

---

<sup>25</sup> Cf. Alexandra Prado Coelho – *Muçulmanos em Portugal. Onde fica Meca quando se olha de Lisboa?* Fotograf. Daniel Rocha. Lisboa: Público, 2005, p. 65.

<sup>26</sup> Cf. Alexandra Prado Coelho – *Muçulmanos em Portugal...*, p. 65-66.

---

## UCIDT E ACEGE: DUAS ETAPAS DE INTERVENÇÃO NA ECONOMIA

JORGE LÍBANO MONTEIRO

1. Este breve texto quer focar alguns dos momentos principais da vida desta associação que teve duas etapas: a UCIDT – União Católica dos Industriais e Dirigentes do Trabalho, entre 1952 e 1998, e a ACEGE – Associação Cristã dos Empresários e Gestores.

Uma associação, que ao longo dos seus já 58 anos de actividade, manteve sempre a fidelidade à sua missão inicial e a uma mesma forma de intervir na sociedade, que passa pelos líderes empresariais, e pelo fortalecimento de critérios de decisão nas empresas, que tão grandes repercussões podem ter no desenvolvimento da vida dos seus colaboradores e na vida da sociedade.

Como veremos, a UCIDT / ACEGE defende como linha de pensamento base que a regeneração das sociedades e da economia se opera pelo fortalecimento dos seus líderes, pelo consolidar de minorias criativas e actuates capazes de defender aquilo em que acreditam.

2. A história da UCIDT confunde-se com a procura pessoal do Eng. José Horácio de Moura de seguir as palavras inspiradoras do Papa Pio XII. Uma procura que o leva, em 1949, a viajar por diversas vezes ao Vaticano onde estabelece o contacto com o movimento dos patrões católicos italianos e com o movimento associativo católico. Uma ligação que se reforçou muito e que, mais tarde, na praça de S. Pedro, no dia 1 de Novembro de 1950, no encerramento do ano Santo Mariano, originou o desafio do Papa Pio XII, por intermédio do secretário-geral da associação dos patrões italianos, Vittorino Vaccari, para que se iniciasse uma associação de patrões católicos em Portugal, à semelhança do movimento em curso em muitos países europeus.

Um desafio prontamente aceite e que se concretizou no início da UCIDT, em 1952, na cidade de Coimbra, com um grupo de empresários empenhados em aprofundar a sua vivência da Doutrina Social da Igreja na empresa e que teve, desde o seu início, a assistência religiosa do Pe. João Evangelista (capelão do Carmelo de Coimbra). Um grupo fortemente motivado em realizar uma acção integrada de

apoio social, a qual será concretizada numa obra de dimensão relevante de auto-construção de casas para operários em Coimbra, Porto e Lisboa.

Como referia Horácio de Moura em 1954 «era preciso que cada um lançasse no tapete da vida a sua contribuição para a obra gigantesca que Deus quis confiar-nos: cooperar na salvação dos outros»<sup>1</sup> e sintetizava a UCIDT como um «movimento social de empresários cristãos, uma força dinâmica ao serviço da justiça económica e social e da ordem cristã da sociedade, uma associação que pretende ser uma presença moral»<sup>2</sup>.

3. Uma definição que mostrava claramente o desejo de ser um movimento social capaz de influenciar a economia e a sociedade. Não apenas um grupo de aprofundamento ou afirmação da Fé.

Um desejo que encontrou resistência junto da Igreja que desejava enquadrar a UCIDT dentro da dinâmica da Acção Católica, como mais um ramo, mas que nunca foi aceite por estes empresários, que assumiam que a sua especificidade de actuação implicava autonomia e capacidade de intervenção na economia. Algo que acabou por ser reconhecido em 19 de Agosto de 1960, com a aprovação dos primeiros estatutos onde se definia no art. 3º que «no plano nacional a UCIDT adere ao secretariado económico e social da Acção Católica, sem prejuízo da sua independência nos assuntos de carácter profissional, económico ou social, da sua liberdade de acção na prossecução dos fins próprios e da responsabilidade dos seus actos para efeitos civis.»

A dinâmica da UCIDT e dos empresários envolvidos, liderada por João Simões de Almeida, levou a que o Papa Paulo VI concedesse uma audiência à delegação da UCIDT no Vaticano, em 1966, onde numa intervenção marcante sintetizava as qualidades dos empresários católicos, confirmando admiravelmente o ideário da UCIDT. Dizia Paulo VI que «a Igreja espera dos chefes de empresa cristãos, entre tantas qualidades que poderia enunciar, três que incluem mais ou menos as outras: honestidade, competência e sentido social (...)»<sup>3</sup>. Na prática Paulo VI apelava a um reforço da intervenção da UCIDT no âmbito da própria empresa apelando à honestidade e à competência como primeiros vectores de actuação.

4. A reforçada certeza que a UCIDT tinha de ter como primeiro destinatário a formação do patrão/líder, procurando dotá-lo de meios de reflexão e critérios de actuação, e de comunidades de referência que o ajudassem a ser honesto e competente no seu trabalho, levaram a UCIDT a desenvolver até 1974 um amplo conjunto de sessões de formação, jornadas de estudo, simpósios sobre os mais amplos temas

---

<sup>1</sup> Conferência de Horácio de Moura no Clube Tirsense na concentração anual da LIC no Porto 1953.

<sup>2</sup> Conferência de Horácio de Moura...

<sup>3</sup> Palavras do Santo Padre Paulo VI na audiência concedida à UCIDT.

da empresa, tendo mesmo iniciado em 1970 o CADE – centro de aperfeiçoamento de dirigentes de empresas, o qual funcionou em Lisboa, Porto e Aveiro.

5. Paralelamente, durante este período a UCIDT teve a liberdade e a coragem de afirmar com independência aquilo em que acreditava, como por exemplo nas suas jornadas do Alvor, em 23 de Fevereiro de 1969, onde nas conclusões finais reclamava, com base na Doutrina Social da Igreja, o Direito à greve depois de esgotados os meios de articulação da justiça das questões empresariais, tendo estas mesmas conclusões sido publicadas posteriormente. No fundo, a UCIDT foi procurando sempre ser uma referência para a sociedade portuguesa, defendendo a doutrina da Igreja aplicada à empresa, mas sem se envolver na vida política activa. No entanto, alguns dos seus membros foram convidados para cargos públicos – Horácio de Moura foi nomeado Governador Civil de Coimbra e outros membros foram Ministros.

6. Esta mesma dinâmica é claramente comprovada pela capacidade de resposta e actuação ao anunciar a realização, segundo notícia do Diário de Lisboa, do dia 25 de Abril de 1974, de uma conferência, no hotel Altis em Junho de 1974, sobre o tema: «A empresa face à contestação», com três sessões: «Propriedade e poder na empresa»; «A empresa e as relações de trabalho» e a «A empresa e a comunidade». Uma conferência precedida por várias e intensas reuniões dos associados sobre a vida e o futuro da UCIDT e pela realização de um Estudo com a McKinsey em Junho de 1974 sobre reflexões sobre alternativas e potenciais vias de acção para os dirigentes de empresas denominado: «Democracia Industrial, que estilo em Portugal?» No fundo, numa tentativa de intervir na definição de modelos económicos mais justos e humanos para a realidade sociopolítica que o país vivia.

7. Em 1975, as actividades da UCIDT reduziram-se substancialmente, muitos dos seus associados foram obrigados a deixar o país, a sede foi perdida e grande parte do seu recheio foi desviado para outros usos.

No entanto alguns elementos mantiveram-se fiéis aos encontros e em Maio de 1978, num esforço de renovação da UCIDT, foi elaborado um texto contendo as «Bases de Orientação» para a conjuntura social em que se vivia, o qual criou as bases para o relançamento da associação.

Um documento duro e motivador que afirma por exemplo «(...) Homens de empresa nesta hora de desafio à capacidade organizativa de convivência ao nível das empresas (...) não podem responder com silêncio conivente, com a apatia covarde, com o medo irresponsável, antes pelo contrário, têm de assumir corajosamente o seu papel, reafirmando a sua esperança no porvir, atendendo a critérios éticos e cristãos na actividade socioeconómica cuja expressão, clara e útil

se identifica com a Doutrina social da Igreja». <sup>4</sup> Um apelo forte e claro para uma intervenção difícil mas necessária.

Nesse documento faziam ainda um claro apelo à efectivação de uma «Economia concertada», defendendo a necessidade da concertação social nas empresas, de uma maior abertura das empresas aos trabalhadores, e de uma nova forma de gestão baseada na DSI.

Um documento que mostra claramente as duas vertentes habituais na ACEGE, por um lado o apelo pessoal à acção dos seus membros e dos líderes e, por outro lado, a afirmação de princípios e a procura de soluções para as questões existentes.

8. Em 1980 nas Jornadas de Estudo sobre «Transformações e mudanças» em Montechoro – Algarve, Pedro Teixeira Duarte, presidente da direcção nacional, defendia que «no rescaldo do conflito encontram-se os patrões, empresários e dirigentes, dum modo geral, em estado de alta tensão, com atitudes de defesa, expectativa ou desânimo em consequência das perseguições e injustiças sofridas (...). É exactamente à luz da Doutrina Social da Igreja que a UCIDT se propõe contribuir para o equilíbrio da ordem social e económica, estimulando a consciência da dignidade da pessoa humana, do valor do trabalho, da profissão e da técnica, congregando pessoas, agindo com responsabilidades de criação e direcção de empresas, e outras interessadas na resolução dos problemas do trabalho (...). Os últimos anos foram portanto de grande provação para empresários e trabalhadores, e se é certo que, o sofrimento teve por vezes aparência de um flagelo imerecido, aos cristãos que trabalham não passou despercebida a grande lição que Deus entendeu dar-lhes e, o apelo à renovação que nela está implícita (...). Agora o nosso dever é permanecermos – mas transformados e renovados.» <sup>5</sup>

9. Como é notório temos aqui a mesma determinação de sempre e a forma de actuar na economia da UCIDT, potenciando líderes empresariais cristãos. No entanto as actividades da UCIDT foram-se reduzindo, a capacidade de actuação ficou mais limitada, e o número dos seus membros foi diminuindo até ficar em cerca de 100 associados, circunscritos ao núcleo de Lisboa.

10. Em 1998, é o momento de viragem, com uma nova direcção nacional presidida pelo Dr. João Alberto Pinto Basto, que tinha acabado de deixar a presidência da Vista Alegre. É assumida a importância do legado da UCIDT, mas também a necessidade de alterar a sua denominação com uma formulação mais actual e com uma imagem mais moderna que permitisse uma nova dinâmica capaz de inverter a tendência de envelhecimento e desânimo dos seus membros.

---

<sup>4</sup> Bases de orientação UCIDT – documento de trabalho (Maio de 1978).

<sup>5</sup> Pedro Teixeira Duarte, palavras de abertura das Jornadas de Estudo: «Transformações e mudanças» (1980).



11. A ACEGE renovada e com novos estatutos, começou assim o seu caminho de crescimento, congregando novos membros e procurando canais de formação e debate com os associados, procurando caminhos possíveis para a sua intervenção.

12. Por sugestão do Alexandre Soares dos Santos, criou-se um conselho de patrocinadores, o qual para além de ser constituído por empresários de referência em Portugal, potenciou financeiramente a ACEGE, permitindo ganhar um estatuto de independência capaz de potenciar a defesa dos valores num mundo empresarial cada vez mais acossado pela falta de ética. A ACEGE foi assumida como uma associação independente e por isso capaz de defender valores e critérios de humanidade para as empresas e a economia.

13. Nesta dinâmica nasce o código de ética para empresários e gestores, uma iniciativa que tinha por objectivos-base: sistematizar e aplicar na prática a Doutrina Social da Igreja à realidade das decisões de cada líder empresarial, no fundo criar um instrumento para apoiar os líderes empresariais; e criar um movimento de opinião capaz de questionar tantas actuações sem ética ou valores, que são assumidas com naturalidade pelo sistema económico, modificando dessa forma a cultura empresarial.

O Código de Ética dos Empresários e Gestores foi assinado por mais de 1.500 líderes empresariais, e foi assumido como um referencial de valores e de critérios a aplicar por cada líder empresarial nas organizações. Um código de empresários e gestores que querem ser santos e não um código para «santos».

14. Na apresentação do código, o Dr. José Roquette, referia que «na formulação do Código de Ética, aqueles que colaboraram neste projecto, vão ao encontro desta necessidade de transformar a empresa através dos Homens e afirmam claramente as suas origens e os valores que partilham, os quais são no essencial os valores da ACEGE como associação cristã de empresários e gestores. Assumimos por isso as nossas origens e reafirmamos a nossa fidelidade à Doutrina Social da Igreja. No entanto, os valores éticos que assumimos são valores universais, são valores que nenhuma condição religiosa pode assumir como sua propriedade.

Não há empresas éticas, há empresas onde pessoas éticas, onde empresários e gestores éticos, transmitem uma dimensão ética. (...) Assumimos, também, com toda a humildade, que estamos somente a iniciar um projecto, que este é um primeiro contributo para se chegar a uma forma mais definitiva e consensual de um código de ética para empresários e gestores»<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Intervenção de José Roquette na apresentação do *Código de Ética* (Hotel Tivoli, 7 de Maio de 2004).

15. Mais um exemplo da forma da ACEGE intervir na regeneração da sociedade: transformar as empresas através de homens transformados, capazes de aplicar a doutrina social da Igreja na sua vida e decisões profissionais.

16. Desde a publicação do *Código de Ética*, a ACEGE tem insistido muito no tema da ética e tem vindo a introduzir no seu discurso com cada vez maior clareza a questão religiosa, o mandamento do Amor, que traz o sentido à vida e é a dimensão que toca o coração dos empresários. Esta novidade é visível no discurso do António Pinto Leite, actual Presidente da Direcção Nacional: «A ética cristã não se confunde com seriedade. A ética cristã vai bem mais longe. A raiz da ética cristã é o amor e por isso implica mais do que ser sério, mais do que ser competente e íntegro. (...) Mais: o critério evangélico de amor ao próximo é o melhor critério para uma gestão ética das empresas. Significa tratar o outro como gostaríamos de ser tratados se estivéssemos no lugar dele. É assim que um responsável empresarial deve olhar para um trabalhador, é assim que deve olhar para um accionista, ou para um fornecedor ou para a comunidade que o envolve. O critério do amor ao próximo é um critério nuclear e extraordinariamente eficaz para uma gestão empresarial cristã.»<sup>7</sup>

17. Em resumo e para terminar:

A história da intervenção da UCIDT/ACEGE na regeneração da economia:

- tem por base a fidelidade clara à Igreja, e à Doutrina Social que ela propõe;
- é realizada por homens, patrões, empresários e gestores que sentem dentro de si a necessidade de irem mais fundo na percepção que têm da sua vida e da sua missão enquanto líderes empresariais – Horácio de Moura, Jorge Mello, João Alberto Pinto Basto, António Pinto Leite entre tantos outros;
- a sua missão é a humanização do mundo económico através da acção de homens transformados capazes de perceber a sua missão empresarial e aplicar nela os critérios do Amor;
- a sua independência e autonomia possibilitou-lhe sempre defender aquilo que acreditou ser o melhor para a economia – não se hipotecando nunca às leis de mercado, nem ao socialismo, defendeu a greve quando era proibida, apelou à concertação social no rescaldo da revolução, defendeu a ética pessoal como fonte de crescimento económico. Esteve sempre como associação na margem da política e longe da política partidária;
- apostou sempre na qualidade das suas realizações e nesse sentido sempre constituiu equipas de profissionais para as concretizar.

---

<sup>7</sup> Intervenção de António Pinto Leite na tomada de posse da Direcção Nacional (Igreja de S. Nicolau, 15 Abril de 2010).

18. Termino com a parte final do discurso de tomada de posse da nova direcção:

«Somos muitos, mais de 1050, muita gente boa. Se crescer esta noção de rede, esta noção de conjunto, esta noção de um corpo que está na sociedade com vocação e capacidade para o bem comum, talvez possamos ousar ter um sonho, **o sonho de marcarmos decisivamente as lideranças empresariais em Portugal** e, no fim do dia, ouvir dizer àqueles que dependem dos líderes empresariais, **acreditamos e confiamos em vocês!**»<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Intervenção de António Pinto Leite...



---

## CARIDADE ENQUANTO GERADORA DE SOCIABILIDADES: O CASO DA ASSOCIAÇÃO DE SERVIÇO SOCIAL

MARIA ISABEL RODRIGUES DOS SANTOS

O presente texto resulta de um trabalho, ainda em curso, que integra a pesquisa de doutoramento em Serviço Social do seu autor, bem como a recolha de documentação e relatos orais das primeiras gerações de assistentes sociais portuguesas – actividades, estas, enquadradas no Núcleo de Documentação da História do Serviço Social em Portugal, do Centro de Estudos de Serviço Social e Sociologia.

Serão realçados acontecimentos e personalidades que se cruzaram, desde o final do século XIX até à década de 30 do século XX, no seio de diversas redes de sociabilidade em Portugal e no contexto internacional, com o intuito de organizar estratégias para atenuar as consequências nefastas da pobreza e da miséria, ao nível material, mental e moral. Muitas dessas estratégias assentavam em acções de natureza caritativa, ou seja, fundamentavam-se no amor (cristão) ao próximo e traduziam-se em acções concretas, no seio das relações inter-individuais mais próximas, e junto dos problemas existentes nas estruturas mais globais da sociedade.<sup>1</sup> Outras havia que, não perdendo de vista os princípios e valores inerentes à caridade, visavam incutir um cunho mais técnico, científico ou moderno à «arte de ajudar ao próximo». É sobre estas últimas que me irei deter, em particular no processo que desembocou na criação, em 1935, da Associação de Serviço Social, suporte jurídico da primeira escola de Serviço Social em território nacional: o Instituto de Serviço Social de Lisboa, onde se formaram e profissionalizaram as primeiras assistentes sociais portuguesas.

### 1. Situando Portugal no contexto internacional

Nos Estados Unidos da América, bem como em vários países da Europa, o Serviço Social foi o resultado dos esforços para racionalizar e coordenar as múlti-

---

<sup>1</sup> Cf. Ezequiel Ander-Egg et. al. – *Historia del Trabajo Social*. Buenos Aires: Humanitas, 1985.

plas obras religiosas e filantrópicas, cujos objectivos centrais eram a educação e a integração da classe operária na nova sociedade industrial. Os pensadores sociais do final do século XIX reconheciam a necessidade de reformular a intervenção com base em princípios científicos e racionais. Confrontavam-se perspectivas que advogavam iniciativas dirigidas ao «indivíduo» (ex.: Charity Organization Society's), e as que defendiam a necessidade de uma intervenção de natureza colectiva (ex.: Settlement Movement). Ambas propunham estratégias de intervenção inovadoras, constituindo-se nos principais movimentos embrionários do Serviço Social profissional.

### 1.1. Charity Organization Societies

Na década de 1860, as sociedades caritativas e filantrópicas de Londres foram alvo de críticas acerca da ineficiência na distribuição de recursos aos necessitados, reavivando-se discursos sobre os efeitos negativos de uma beneficência descontrolada.<sup>2</sup> Neste contexto, o pastor Henry Solly<sup>3</sup> recomendou, em 1868, a fundação de um conselho que coordenasse as actividades de beneficência, tanto públicas como privadas. Em 1869 foi criada a Sociedade para a Organização do Socorro Caritativo e a Repressão da Mendicidade, a qual veio alterar a sua designação para Sociedade de Organização da Caridade (Charity Organization Society – COS). Várias personalidades relevantes dirigiram esta organização, mas o verdadeiro impulsionador foi o seu co-fundador humanista Charles Stewart Loch<sup>4</sup>, que actuou como secretário-geral entre 1875 e 1915. O exemplo da COS de Londres foi seguido noutras cidades de Inglaterra e da Escócia. No ano de 1877 foi organizada em Búfalo, Nova Iorque, a primeira sociedade deste tipo nos Estados Unidos da

---

<sup>2</sup> Cf. José Luis Malagón Bernal e José Luis Sarasola Sánchez-Serrano – Nacimiento y Evolución del Trabajo Social. In *Introducción al Trabajo Social*. Coord. Tomás Fernández García e Carmen Alemán Bracho. Madrid: Alianza Editorial, p. 78-109.

<sup>3</sup> Ministro Unitário inglês e reformador social, Henry Solly (1813-1903) foi um dos renovadores sociais mais notáveis do seu tempo. Instigou e fundou três organizações na sociedade inglesa – Working Men's Club; Charity Organization Society; e Garden City Movement –, que vieram a ter um papel signficante na organização do auxílio prestado às classes trabalhadoras.

<sup>4</sup> Charles Stewart Loch (1849-1923) não desempenhou nenhum cargo público, mas foi uma personalidade conhecida e influente na sociedade inglesa. Homem religioso mas, fundamentalmente, humanista e com um grande espírito de serviço, projectou os seus princípios sobre as COS. Opôs-se ao «direito dos pobres» e a qualquer tipo de ajuda estatal, argumentando que o tecido social, devidamente organizado e solidário, seria capaz de responder às necessidades surgidas no seu seio. Estas ideias correspondiam à ideologia liberal do momento, e explicam porque entrou em colisão as correntes socialistas, que eram partidárias de uma maior intervenção do Estado nas prestações sociais. Foi amplamente influenciado pelo pensamento do reformador social Thomas Chalmers (1780-1847) Cf. José Luis Malagón Bernal e José Luis Sarasola Sánchez-Serrano – Nacimiento y Evolución del Trabajo Social.

América. A iniciativa partiu do reverendo norte-americano Humplireys Gurtee que, em viagem a Londres, travou contacto com este movimento.

As COS estabeleciam a cooperação entre as instituições públicas e privadas de caridade e assistência ao pobre, e evitavam a duplicidade da ajuda. Em termos concretos, cada Charity Organization Society era uma federação de comités de distritos: no serviço central existia um ficheiro, administrado por um secretário-geral, no qual eram registados todos os pedidos de ajuda. Em todos os distritos, os comités de benevolência averiguavam cada pedido de ajuda e, posteriormente, as denominadas *friendly visitors* (visitadoras amigáveis) assumiam a responsabilidade pelo acompanhamento das famílias que lhes eram confiadas.<sup>5</sup>

Inicialmente as *friendly visitors* eram um grupo voluntário, maioritariamente constituído por mulheres das classes média e alta. Cedo se constatou que o número destas voluntárias era escasso para responder às necessidades das COS. Não obstante, o maior problema residia na falta de experiência e conhecimentos específicos sobre as realidades sociais em que actuavam. Contrariamente ao previsto, a natureza amistosa, o espírito voluntarioso e o bom exemplo das classes sociais mais elevadas, não eram características suficientes para resolver os problemas com que as voluntárias se deparavam.<sup>6</sup> Como resultado, as COS iniciaram a substituição das voluntárias por *friendly visitors* remuneradas, na sua maioria alunas de escolas de ciências sociais.<sup>7</sup> Iniciou-se uma procura e um investimento no conhecimento científico, no sentido de capacitar estrategicamente os membros das COS para uma efectiva luta contra a pobreza e a indigência.

As COS regiam-se pelo pensamento do reformador social Thomas Chalmers<sup>8</sup>, no qual o indivíduo era tido como responsável pela sua pobreza, e qualquer tipo de assistência pública ou de esmola apenas dificultaria a sua reabilitação.<sup>9</sup> Por conseguinte, o indigente devia colocar em exercício todas as suas capacidades para garantir o próprio sustento. Para atingir esse objectivo, cabia à *friendly visitor* exercer uma influência moral pessoal sobre o indivíduo, através da persuasão, da

<sup>5</sup> Cf. Robert Mayer – *Évolution des Pratiques en Service Social*. Québec: Gaëtan Morin Éditeur, 2002.

<sup>6</sup> Cf. Philip R. Popple – Social Work Profession: History. In *Encyclopaedia of Social Work*. Org. Richard L. Edwards e June Gary Hopps. Vol. III. Washington D.C.: NASW Press, 1995, p. 2282-2292.

<sup>7</sup> Cf. Balbina Ottoni Vieira – *História do Serviço Social. Contribuição para a Construção de sua Teoria*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1989.

<sup>8</sup> Ministro paroquial, pregador popular e reformador social, Thomas Chalmers (1780-1847) nasceu na Escócia e estudou filosofia e economia em St. Andrews. Após uma experiência de conversão, frequentou os estudos de teologia, sendo ordenado presbítero em 1803. No ano de 1822 assumiu a direcção de uma paróquia em Glasgow, apercebendo-se da pouca eficiência nos métodos de caridade praticados sob a vigência da Lei dos Pobres. Opôs-se determinantemente à assistência pública, bem como à atribuição de esmolas, advogando que a única forma de reabilitação do pobre passaria pela ajuda privada e pelo auxílio moral. Cf. José Luis Malagón Bernal e José Luis Sarasola Sánchez-Serrano – Nacimiento y Evolución del Trabajo Social.

<sup>9</sup> Cf. José Luis Malagón Bernal e José Luis Sarasola Sánchez-Serrano. Nacimiento y Evolución del Trabajo Social.

exortação e do aconselhamento. Mas a observação e a análise das situações em que viviam os pobres fizeram as COS alterarem gradualmente os fundamentos em que se apoiavam, passando a reconhecer a existência de factores objectivos na pobreza, como o desemprego, a doença, o endividamento, a insalubridade das habitações, entre outros. Numa fase posterior, e diante desta alteração na concepção de pobreza, as COS passaram também a organizar programas de serviços concretos – lares de adopção; ajuda jurídica –, e de recursos – caixas económicas; infantários; cursos de aprendizagem de uma profissão e de educação doméstica; refúgios para mendigos e vagabundos; entre outros.<sup>10</sup>

## 1.2. Settlement Movement

Em Março de 1873, o ministro anglicano Canon Samuel E. Barnett<sup>11</sup> foi nomeado para a paróquia de St. Jude, no bairro londrino de Whitechapel. A paróquia encontrava-se num estado deplorável: a Igreja caía em ruínas, as ruas estavam sujas e em péssimo estado de conservação, a maioria das escolas estavam encerradas, e assaltos, roubos e motins eram uma constante.<sup>12</sup> Canon Barnett cedo compreendeu que uma ajuda individual à população não seria suficiente, sendo antes necessária uma maior consciencialização da sociedade relativamente às suas condições de vida. Ao expor as suas ideias ao amigo Arnold Toynbee<sup>13</sup>, ambos procuraram motivar estudantes para visitarem Whitechapel e ficarem a residir alguns dias na paróquia, a fim de observar a vida dos trabalhadores, as suas condições de vida e o meio ambiente envolvente. Esta estratégia estabelecia uma ponte com o método de «observação participante», desenvolvida pelo sociólogo e economista francês Frédéric Le Play<sup>14</sup>, tido como o grande expoente das «leis sociais pela observação».<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> Cf. Robert Mayer – *Évolution des Pratiques en Service Social*.

<sup>11</sup> Canon Samuel E. Barnett (1844-1913) nasceu numa família de classe média londrina, tendo-se formado em direito canónico em Oxford, uma das universidades mais célebres de Inglaterra. Cf. Balbina Ottoni Vieira – *Serviço Social. Precursores e Pioneiros*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1984.

<sup>12</sup> Cf. Balbina Ottoni Vieira – *Serviço Social. Precursores e Pioneiros*.

<sup>13</sup> Arnold Toynbee (1852-1883) pertencia a uma família abastada da burguesia londrina, tendo conhecido Samuel Barnett em Oxford, onde estudou História e Economia. A História e a Economia, interpretadas pela sua «paixão pela humanidade», levaram-no a interessar-se pelo estudo da própria sociedade. Cf. Balbina Ottoni Vieira – *Serviço Social. Precursores e Pioneiros*.

<sup>14</sup> Frédéric Le Play (1806-1882) nasceu em França, tendo vivido uma infância marcada pela pobreza. Estudou economia e sociologia em Paris, no Collège St. Louis. Le Play é considerado o pioneiro da análise demográfica, isto é, da observação directa e detalhada de um meio social (sociologia experimental). A sua obra de 1855 – *Les Ouvrières Européennes* – comporta trinta e seis monografias, através das quais foram analisados os orçamentos e os modos de vida de famílias operárias. Cf. Jean Étienne et al. – *Dicionário de Sociologia. As Noções, os Mecanismos e os Autores*. Lisboa: Plátano Edições Técnicas, 1998.

<sup>15</sup> Cf. Balbina Ottoni Vieira – *Serviço Social. Precursores e Pioneiros*.



Resultado do trabalho de numerosos pensadores sociais e reformadores, em 1894 iniciou-se o Settlements Movement (movimento dos centros sociais) na Inglaterra, com a inauguração do primeiro centro social: Toynbee Hall. Através de um regime de voluntariado, jovens graduados de Oxford e Cambridge, maioritariamente do sexo masculino, passaram a residir nos *settlements*, no sentido de estudar os problemas da população *in loco*.<sup>16</sup> Mas o papel destes jovens não se limitava à investigação. Com base no pensamento filantrópico de Octavia Hill<sup>17</sup>, relativo à importância da relação pessoal nos processos de ajuda, Canon Barnett apercebeu-se que a personalidade de um indivíduo era fortemente influenciada pela interacção positiva estabelecida entre os membros de um grupo.<sup>18</sup> O convívio entre pessoas de classes sociais diferenciadas proporcionaria a partilha de distintas experiências de vida, conhecimentos e opiniões, gerando uma «educação por permeabilidade». Através do *modus vivendi*, Canon Barnett pretendia que os residentes fossem um exemplo a seguir pelos frequentadores dos *settlements*, exercendo sobre estes uma influência pessoal positiva. Tratava-se de uma filosofia assente na relação e no espírito de compreensão entre as diferentes classes sociais.

Os *settlements* proporcionavam uma série de actividades educativas, recreativas e culturais às populações pobres da área de residência: aulas de leitura e escrita, clubes de natureza diversificada, conferências temáticas e, inclusive, concertos. Mas a tónica da intervenção era colocada na luta contra a apatia dos operários, face às suas condições de vida. Procurava-se uma «educação da consciência de classes». Mais do que prestar assistência no sentido tradicional do termo, os operários eram incitados a exercer pressão sobre as autoridades, a fim de serem incrementadas reformas nas estruturas sociais existentes. Os próprios líderes do Settlement Movement participavam em debates sobre a evolução da legislação social, propondo algumas medidas progressistas para a época, tais como a implementação de uma política de habitação, ou a aprovação do salário mínimo nacional. Estas estratégias de intervenção indiciam uma interpretação de pobreza distante da perspectiva psicológica ou individual. Contrariamente aos simpatizantes das COS, os adeptos do Settlement Movement destacavam a influência do meio estrutural envolvente nos problemas sociais existentes.

<sup>16</sup> Cf. Balbina Ottoni Vieira – *Serviço Social. Precursores e Pioneiros*.

<sup>17</sup> Octavia Hill (1838-1912) nasceu em Cambridgeshire, Inglaterra, no seio de uma família preocupada com as questões filantrópicas. Foi membro do Partido Socialista Cristão. Desenvolveu um programa de habitações com um mínimo de condições de salubridade, economicamente acessíveis aos trabalhadores. Considerava a pobreza como responsabilidade única da pessoa, propondo a realização de um trabalho educativo. Para tal, recrutou um grupo de mulheres que, simultaneamente à cobrança das rendas, instruíam os inquilinos sobre princípios básicos de comportamento. Para Octavia Hill, a relação estabelecida entre estas mulheres e os inquilinos era determinante para que os últimos superassem a sua situação de pobreza. Muitas das suas ideias tiveram a influência do pensamento social de Thomas Chalmers (1780-1847). Cf. José Luis Malagón Bernal e José Luis Sarasola Sánchez-Serrano. *Nacimiento y Evolución del Trabajo Social*.

<sup>18</sup> Cf. Robert Mayer – *Évolution des Pratiques en Service Social*.

Os *settlements* propagaram-se por inúmeros bairros operários da Inglaterra. Em 1886, por iniciativa de Stanton A. Coit, realizou-se a primeira experiência do género nos Estados Unidos da América, Nova Iorque, sob a designação de Neighborhood Center (centro de vizinhança).<sup>19</sup> No ano de 1889, Jane Addams<sup>20</sup>, uma pioneira do Serviço Social, inaugurou a *Hull House* num bairro pobre de Chicago, a ela devendo-se a difusão do movimento na América do Norte. Ambos conheceram pessoalmente Canon Barnett, travando contacto directo com o trabalho desenvolvido em Toynbee Hall.

O Settlement Movement preconizava uma acção concreta em termos de mudança social, mas rejeitava a ideia de profissionalização da intervenção. Ao promover a relação entre os residentes e os pobres, pretendiam consciencializar as comunidades para a sua situação de classe, levando-as a reivindicar a reforma das estruturas sociais existentes. Atingidos estes objectivos, consideravam o seu trabalho finalizado. Já as Charity Organization Societies tinham objectivos mais ambiciosos. Para além da assistência aos pobres, aplicaram o pensamento científico ao domínio do bem-estar social, desenvolvendo estratégias e técnicas como a observação, a recolha de dados, a verificação de teorias sociais e a sistematização da administração.<sup>21</sup> Foi este princípio da racionalidade que esteve na origem do Serviço Social como profissão.

### 1.3. Emergência da Formação em Serviço Social

Na década de 1890, os membros das Charity Organization Societies encontravam-se determinados em converter o seu trabalho numa profissão. Segundo Popple<sup>22</sup>, foram várias as razões que estiveram subjacentes a este interesse. As *friendly visitors*, maioritariamente oriundas da classe média, desejavam o reconhecimento profissional, a fim de auferirem de um salário regular. Verificava-se também a emergência de uma nova categoria de mulheres, as quais desejavam um ofício fora do lar. Com o acesso praticamente vedado às profissões tradicionais, muitas apostavam no desenvolvimento do trabalho caritativo e filantrópico como

---

<sup>19</sup> Cf. Balbina Ottoni Vieira – *Serviço Social. Precursores e Pioneiros*.

<sup>20</sup> Jane Addams (1860-1935) nasceu no Estado de Illinois, Estados Unidos da América, numa família protestante de classe média. Quis estudar medicina, pensando ser a melhor maneira de ajudar os pobres, mas por motivos de saúde foi forçada a abandonar os estudos. O facto de ter conhecido Canon Barnett em 1882, as suas visitas frequentes a Toynbee Hall, bem como o contacto travado com vários cientistas sociais, despertaram-na para a intervenção social numa lógica reformadora, à qual dedicou o resto da sua vida. Em 1931, foi-lhe atribuído o Prémio Nobel da Paz. Cf. Balbina Ottoni Vieira – *Serviço Social. Precursores e Pioneiros*.

<sup>21</sup> Cf. Philip R. Popple – *Social Work Profession: History*, p. 2282-2292.

<sup>22</sup> Cf. Philip R. Popple – *Social Work Profession: History*, p. 2282-2292.

ocupação a tempo integral. Por último, face a complexidade dos problemas com que lidavam e às tarefas que lhes eram solicitadas, as próprias *friendly visitors* sentiam necessidade de uma formação mais científica.

O primeiro passo na tentativa de conversão da intervenção social numa profissão, passaria precisamente pela abertura de cursos de formação específica. Vários membros das COS apresentaram propostas neste sentido, de entre os quais se destaca o papel de Mary Richmond<sup>23</sup>. Inicialmente tesoureira na COS de Nova Iorque, rapidamente a sua eficiência e espírito empreendedor levaram-na a assumir a função de secretária-geral dessa organização. Em 1897, durante o congresso americano das COS, em Toronto, Mary Richmond apresentou uma comunicação intitulada *The Need of a Training School in Applied Philanthropy* e, no ano seguinte, deu-se início ao Summer School of Philanthropic Workers, sob responsabilidade da COS de Nova Iorque. O curso tinha inicialmente a duração de seis semanas, consistindo em aulas teóricas, visitas a instituições de caridade públicas e privadas, e trabalho de campo supervisionado.<sup>24</sup> Já em 1904, o curso passou a ter a duração de um ano e foi integrado na New York School of Philanthropy, a qual alterou em 1919 a sua designação para New York School of Social Work.<sup>25</sup> Rapidamente, outras cidades norte-americanas seguiram o exemplo de Nova Iorque, instituindo escolas de formação para os trabalhadores das COS e outros interessados: o Chicago Institute for Social Science (1903), a School for Social Workers<sup>26</sup>, em Boston (1904), a Missouri School of Social Economy (1907), e a Philadelphia Training School for Social Work (1908), entre outras.<sup>27</sup>

Os Estados Unidos da América foram pioneiros na organização deste curso de formação, mas foi na Holanda, cidade de Amsterdão, que em 1899 se instituiu a primeira escola de Serviço Social do mundo.<sup>28</sup> A escola tinha por finalidade proporcionar uma formação metódica, teórica e prática a quem desejasse dedicar-se ao campo do Serviço Social. Os cursos ministrados tinham a «duração de dois

<sup>23</sup> Mary Ellen Richmond (1861-1928) nasceu no Estado de Illinois, nos Estados Unidos da América. Cedo se interessou pela leitura, sensibilizando-se com as descrições de miséria das cidades britânicas. Ao completar o curso secundário, começou a trabalhar numa editora. Em 1881 aproximou-se da Igreja Unitária Americana, passando a colaborar como professora na Escola Dominical. Em 1889 ingressou como tesoureira na COS de Nova Iorque e, em 1891, passou a ocupar o cargo de secretária-geral, integrando-se também no grupo das *friendly visitors*. A sua produção literária sobre a intervenção desenvolvida veio dotar o Serviço Social do primeiro conteúdo teórico sistematizado. Cf. Balbina Ottoni Vieira – *Serviço Social. Precursores e Pioneiros*.

<sup>24</sup> Cf. Philip R. Popple – *Social Work Profession: History*, p. 2282-2292.

<sup>25</sup> Cf. Fred Powell – *The Politics of Social Work*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, 2001.

<sup>26</sup> A *School for Social Workers*, criada em Boston no ano de 1904, foi a primeira escola do mundo a empregar o termo «Serviço Social» na sua designação. Cf. Philip R. Popple – *Social Work Profession: History*, p. 2282-2292.

<sup>27</sup> Cf. Philip R. Popple – *Social Work Profession: History*, p. 2282-2292.

<sup>28</sup> Cf. Fred Powell – *The Politics of Social Work*; e Robert Mayer – *Evolution des Pratiques en Service Social*.

anos, combinando o ensino teórico (essencialmente sociológico e ao nível da legislação social) com uma formação prática supervisionada».<sup>29</sup>

Em termos internacionais, far-se-á ainda alusão à institucionalização do ensino em Serviço Social em França, uma vez que a primeira escola com esta formação em Portugal, criada em 1935 (Instituto de Serviço Social de Lisboa), foi francamente influenciada pelo modelo matricial do Serviço Social francófono.

A emergência do Serviço Social francês situa-se entre o ano de 1900 e o final da I Guerra Mundial, inscrevendo-se numa série de acontecimentos e movimentos. De entre estes, salientam-se: a secularização dos ideais e das práticas sociais (em sincronia com uma renovação católica), o Estado legislador (progressivamente mais interventivo na área social) e, por fim, a racionalização científica das formas de assistência e o desenvolvimento da técnica.<sup>30</sup> Produto da combinação entre a corrente filantrópica e o movimento higienista, a profissão veio a caracterizar-se por uma concepção educativa e por um espírito de maior justiça social.

A primeira escola de Serviço Social francesa (École Normale Sociale) foi fundada no ano de 1911, em Paris, por iniciativa de um grupo católico feminino, do qual faziam parte Andrée Butillard e Aimée Novo<sup>31</sup>. A escola definia-se publicamente como um centro católico feminino de ensinamento teórico e prático, de formação e de documentação social.<sup>32</sup> Entre 1911 e 1938, a coexistência em França de dois modelos de escolas deu origem a profissionais diferenciadas: as enfermeiras visitadoras e as assistentes sociais. Cada categoria apresentava uma concepção particular devido à sua ideologia, às suas finalidades e à sua formação.

As enfermeiras visitadoras eram produto da corrente higienista e de uma nova concepção da profissão de enfermagem. A devastação da I Guerra Mundial e uma série de legislação também veio favorecer o seu desenvolvimento. As enfermeiras visitadoras asseguravam a protecção e a educação sanitária às populações. Progressivamente, o seu papel inclinou-se para uma função polivalente, sendo o aspecto social cada vez mais acentuado.<sup>33</sup> Em meados da década de 1930, uma trintena

<sup>29</sup> Ezequiel Ander-Egg *et. al.* – *Historia del Trabajo Social*, p. 145.

<sup>30</sup> Cf. Brigitte Bouquet – *Le Service Social Français*. In *Le Travail Social International. Éléments de Comparaison*. Dir. Jean-Pierre Deslauriers e Yves Hurtubise. Québec: Presses de L'Université de Laval, 2005, p. 35-65.

<sup>31</sup> Andrée Butillard (1881-1955) nasceu em Uchizi, Saône-et-Loire. Órfã de pai e mãe, realizou os seus estudos no internato Notre-Dame de Nazareth, onde conheceu Aimée Novo (1874-1968). Uma profunda amizade iria uni-las para o resto da vida. Em 1909 travaram contacto com a Union des Catholiques Sociaux, e passaram a participar nas reuniões de estudo das *Semaines Sociales*. No decurso da *Semaine Sociale* de 1911, em Saint-Étienne, foi abordada a questão do trabalho feminino e da preparação social da mulher. Da questão, largamente discutida, surgiu a ideia de criar uma «escola normal social feminina», tendo a sua concretização sido confiada a Andrée Butillard e Aimée Novo. Christine Garcette – *L'École Normale Sociale*. In *Vie Sociale*. Dir. Marc de Montalembert. 1/2 (1995) 37-46.

<sup>32</sup> Christine Garcette – *L'École Normale Sociale*, p. 37-46.

<sup>33</sup> Brigitte Bouquet – *Le Service Social Français*. In *Le Travail Social International. Éléments de Comparaison*. Dir. Jean-Pierre e Yves Hurtubise. Québec: Presses de L'Université de Laval, 2005, p. 35-65.

de escolas de enfermeiras visitadoras e uma dúzia de escolas de Serviço Social preparavam profissionais para executarem tarefas praticamente idênticas.<sup>34</sup>

As assistentes sociais representavam uma outra ramificação profissional, denominada por «social puro».<sup>35</sup> A génese das escolas de Serviço Social foi muito diferenciada, indo o ensino ministrado ao encontro das preocupações sociais de cada estabelecimento. Essa preparação profissional era proeminentemente direccionada para a actuação em centros sociais, a intervenção no meio familiar e a superintendência das fábricas.<sup>36</sup> De acordo com Rupp, a designação francesa «assistente social» deve ser atribuída ao facto das primeiras profissionais terem sido precisamente assistentes de outros profissionais. Eram maioritariamente assistentes de médicos, os quais, tomando consciência das causas sociais da doença, desejavam aprofundar o seu conhecimento sobre o paciente. Ou então eram assistentes de proprietários fabris, possuidores de sentido de responsabilidade social relativamente ao meio operário. Em suma, as assistentes sociais levaram aos especialistas de outras disciplinas informações sobre a dimensão social humana.

Em 1927, por iniciativa de cinco directoras de escolas de Serviço Social, deu-se a criação do Comité des Écoles de Service Social, tendo por prioridade a uniformização dos programas de ensino no país.<sup>37</sup> Várias escolas vinham intercedendo junto dos poderes públicos para que o processo de profissionalização fosse consolidado, e a estandardização dos programas de estudo seria um primeiro passo nesse sentido. Em 1932 deu-se o reconhecimento oficial da formação, sendo estabelecido o diploma de Estado de Serviço Social. Tratava-se de um certificado de competência, que atestava uma qualificação profissional e atribuía o direito de exercício da função de assistente social. No ano de 1938, as escolas de enfermeiras visitadoras e as de assistentes sociais acordaram entre si um plano de ensino unificado, o qual concedia acesso ao diploma de Estado de Serviço Social, fazendo desaparecer o título de «enfermeira visitadora». A fusão destas duas orientações veio marcar profundamente o carácter médico-social da formação francesa em Serviço Social.

Convém mencionar que a profissionalização do Serviço Social francês deveu-se não apenas a mulheres motivadas, como também detentoras de uma posição social que lhes facilitou a aquisição de apoios para a concretização dos seus projectos.<sup>38</sup> A industrialização e, sobretudo, a falta de mão-de-obra masculina ocasionada pela I Guerra Mundial, fizeram a mulher francesa sair do lar para trabalhar em fábricas e escritórios. Para a burguesia, que admitia com sérias reservas o trabalho

---

<sup>34</sup> Marie-Antoinette Rupp – *Le Service Social dans la Société Française d’Aujourd’Hui*. Paris: Éditions du Centurion, 1969.

<sup>35</sup> Brigitte Bouquet – *Le Service Social Français*, p. 35-65.

<sup>36</sup> Cf. Brigitte Bouquet – *Le Service Social Français*, p. 35-65.

<sup>37</sup> Cf. Marie-Antoinette Rupp – *Le Service Social dans la Société Française d’Aujourd’Hui*.

<sup>38</sup> Cf. Brigitte Bouquet – *Le Service Social Français*, p. 35-65.

de raparigas, o Serviço Social tornou-se uma escapatória.<sup>39</sup> Admitia-se que uma rapariga se dedicasse a uma causa altruísta, mesmo que a situação financeira dos pais fosse suficiente para satisfazer as suas necessidades. Por outro lado, os estudos em Serviço Social eram considerados uma excelente preparação para o casamento. Desta forma, o Serviço Social francês começou por ser uma profissão destinada às elites sociais.

## 2. Institucionalização do Serviço Social em Portugal

Em Portugal, a formação em Serviço Social foi preconizada muito antes da sua institucionalização, em 1935, pleno período do Estado Novo. Um Estado que herdou da I República projectos de assistência pública não concretizados, e que, sentindo necessidade de os reformular, apoiou-se nas instituições particulares, maioritariamente pertencentes à Igreja. Tal orientação política transparece no artigo 41.º da Constituição Política de 1933, no qual se lê que «o Estado promove e favorece as instituições de solidariedade, previdência, cooperação e mutualidade». Ou seja, a assistência e a previdência não eram assumidas como um fim do Estado, mas antes como uma finalidade de determinadas instituições particulares. O Estado reservava para si o papel de orientação, coordenação e fiscalização das instituições particulares. Mas estas «(...) apenas respondiam a questões parcelares da realidade social das classes trabalhadoras (...), em geral, sob a forma de respostas imediatas e paliativas.»<sup>40</sup> Respostas, essas, que se confrontavam com os graves problemas que vinham assolando a sociedade portuguesa desde o final do período monárquico: indigência, baixos orçamentos familiares, precariedade e insalubridade das habitações, falta de condições e hábitos higiene, e mortalidade infantil. Foi neste contexto que, à semelhança do que já ocorrera durante a I República, surgiram novas propostas para instituir o Serviço Social em Portugal.

A questão financeira, a índole e os interesses gerais das Misericórdias estiveram no cerne do segundo Congresso das Misericórdias, realizado no Porto, em 1929. Em plena Ditadura Militar, e contrariando a tendência laicizante, foi aprovada a tese de que as Misericórdias manteriam, na sua orientação beneficente e caritativa, os princípios doutrinários que tinham inspirado e animado a sua fundação.<sup>41</sup> Diante desta decisão, colocou-se uma questão premente: quem prestaria a assistência, e quais as exigências ao nível da sua formação?

---

<sup>39</sup> Cf. Marie-Antoinette Rupp – *Le Service Social dans la Société Française d’Aujourd’Hui*.

<sup>40</sup> Bernardo Alfredo Henriquez e Alcina Maria de Castro Martins – O Serviço Social Português. Da sua Génese e Emergência. In *Estudos e Documentos*. N.º especial (1987) 31.

<sup>41</sup> Cf. Alcina Maria de Castro Martins – *Génese, Emergência e Institucionalização do Serviço Social Português*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

Durante o congresso, Branca Rumina<sup>42</sup>, médica e delegada da Misericórdia de Oeiras, apresentou uma comunicação intitulada *Assistentes Sociais*, na qual propôs que junto de cada Misericórdia actuasse um grupo de senhoras, a fazer o que modernamente se designava por assistência social. As assistentes sociais encarregar-se-iam, em cada região, de «(...) conhecer todos os desprotegidos da sorte, averiguando qual o estado moral e financeiro de cada família pobre, e olhando com particular interesse a criança.»<sup>43</sup> Em termos concretos, estas deveriam inquirir «(...) sobre os recursos da família, saúde dos seus membros, condições de alojamento, maneira como a mãe mantinha a *ménage*, como cuidar da higiene alimentar da família, qual o moral desta (...)».<sup>44</sup> Ou seja, para além da assistência moral e afectiva, caberia à assistente social averiguar as condições da vida familiar, mediante a utilização de técnicas concretas: inquéritos e relatórios de visitas. As informações recolhidas seriam um primeiro passo para, alegadamente, se mobilizarem os recursos necessários à população. Branca Rumina considerava ainda indispensável que as assistentes sociais detivessem algumas «(...) noções de higiene, puericultura, *tennue du ménage*, um certo sangue frio e uma paciência especial.»<sup>45</sup> Neste sentido sugeriu a criação, junto das Misericórdias de Lisboa e do Porto, de núcleos de assistentes sociais profissionais, possivelmente remuneradas, que trabalhassem conjuntamente com as «senhoras assistentes benévolas» de cada Misericórdia, orientando-as, e ensinando-as a fazer o diagnóstico dos casos sociais e a empregar os meios eficazes para solucioná-los.

Já em 1931, durante a I Conferência da Liga Portuguesa de Profilaxia Social<sup>46</sup>, o professor e juiz Beleza dos Santos<sup>47</sup> preconizou a organização do Serviço Social junto dos Tribunais de Infância, através de uma intervenção centrada na família

<sup>42</sup> Branca Rumina fez o curso superior de Higiene e de Especialização na Universidade de Paris e de Bordéus. Segundo a sua perspectiva, o Serviço Social deveria ser obra dos médicos, tornando-se uma necessidade absoluta para as novas orientações e exigências da moderna medicina preventiva. A assistente social era vista como «(...) alguém encarregado de completar a obra do médico, ocupando-se do doente no hospital e à sua saída.» Cf. Alcina Maria de Castro Martins – *Génese, Emergência e Institucionalização do Serviço Social Português*, p. 78.

<sup>43</sup> Branca Rumina – *Assistentes Sociais*. In *Segundo Congresso das Misericórdias – Realizado no Porto, de 19 a 22 de Maio de 1929*. Porto: Oficina Tipográfica do Hospital de Alienados do Conde de Ferreira, 1930, p. 149.

<sup>44</sup> Branca Rumina – *Assistentes Sociais*, p. 149.

<sup>45</sup> Branca Rumina – *Assistentes Sociais*, p. 152.

<sup>46</sup> A Liga Portuguesa de Profilaxia Social (LPPS) foi fundada em 1924, no Porto, por iniciativa dos médicos António Emílio de Magalhães, Henrique Gil da Costa e Arnaldo Veiga Pires. Esta instituição é conhecida, sobretudo, por ter promovido algumas das campanhas mais significativas na área da Medicina Preventiva e/ou Social em Portugal.

<sup>47</sup> Beleza dos Santos licenciou-se em Direito (1905), doutorando-se em 1921. Foi professor de Direito Penal na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra e criminalista de projecção internacional. Entre 1928 e 1934 exerceu funções de juiz da Tutoria Central da Infância de Coimbra, encontrando-se ao corrente dos problemas da juventude inadaptada. Cf. Alcina Maria de Castro Martins – *Génese, Emergência e Institucionalização do Serviço Social Português*.

dos menores.<sup>48</sup> Esta proposta visava colmatar algumas lacunas na acção desenvolvida pelos delegados de vigilância, junto dos Tribunais de Infância. Os delegados de vigilância existiam em número muito reduzido, a sua intervenção era frequentemente circunscrita ao menor, e tornava-se evidente a ausência de uma preparação técnica especializada.

Segundo Beleza dos Santos, combater a pobreza não podia limitar-se ao simples socorro material, sendo necessário «(...) conhecer os factores da miséria material, estudar a personalidade dos que a sofrem, o carácter e a sua mentalidade, o ambiente familiar e social onde vivem (...)».<sup>49</sup> Continua, referindo que o Serviço Social se alicerça «(...) na observação de personalidade daqueles que se socorrem, da sua conduta e do seu ambiente, e que procura, na medida do possível, a sua reabilitação social, apoiando-se, tanto quanto possível, no próprio esforço do socorrido.»<sup>50</sup>

No terceiro Congresso das Misericórdias, já durante o processo de institucionalização do regime de Estado Novo (1932), o presidente do conselho director da Associação de Caridade de Sintra, José Maria Pereira Ferraz, fez referência à definição de Serviço Social proferida pelo médico e higienista social René Sand<sup>51</sup>, durante a primeira Conferência Internacional de Serviço Social, realizada em 1928 na cidade de Paris: «O Serviço Social é o conjunto dos esforços tendo por fim aliviar os sofrimentos provenientes da miséria, repor os indivíduos e as famílias em condições normais de existência, prevenir os flagelos sociais, e melhorar as condições sociais e elevar a situação da existência.»<sup>52</sup>

Partindo da definição supramencionada, alertou para o problema da assistência em Portugal, a qual encerrava um vasto e complexo programa de execução morosa, por não estar ainda difundida a missão moderna da assistência, e devido à falta de organização metódica e de recursos.<sup>53</sup> Através do trabalho de René Sand – *Le Service Social à travers le Monde: Assistance, Prévoyance, Hygiène* –, José Ferraz

<sup>48</sup> Cf. Alcina Maria de Castro Martins – *Génese, Emergência e Institucionalização do Serviço Social Português*.

<sup>49</sup> Alcina Maria de Castro Martins – *Génese, Emergência e Institucionalização do Serviço Social Português*, p. 124.

<sup>50</sup> Alcina Maria de Castro Martins – *Génese, Emergência e Institucionalização do Serviço Social Português*, p. 124.

<sup>51</sup> René Sand nasceu na Bélgica em 1877, diplomou-se em Medicina em 1900 e faleceu em Paris, no ano de 1953. Foi o idealizador e fundador das Conferências Internacionais de Serviço Social. A sua vida girou em torno de dois interesses principais: a Medicina Social e o Serviço Social, pelo que sempre deu grande importância às repercussões dos males sociais sobre a saúde. Cf. Balbina Ottoni Vieira – *Serviço Social. Precursores e Pioneiros*.

<sup>52</sup> René Sand, cit. por José Maria Pereira Ferraz – *Serviço Social Organizado*. In *Terceiro Congresso das Misericórdias – Realizado em Setúbal, de 22 a 25 de Maio de 1932*. Setúbal: Tipografia da Escola do Orfanato Setubalense, 1935, p. 104.

<sup>53</sup> Cf. José Maria Pereira Ferraz – *Serviço Social Organizado*. In *Terceiro Congresso das Misericórdias – Realizado em Setúbal, de 22 a 25 de Maio de 1932*. Setúbal: Tipografia da Escola do Orfanato Setubalense, 1935, p. 95-126.



apercebeu-se que vários países tinham já começado a reunir obras dispersas de assistência no Serviço Social organizado, pelo que incitou Portugal a se integrar nesse movimento, mediante a aposta na preparação técnica e metódica. Neste sentido, propôs a criação de «(...) escolas de higienistas, de enfermeiras e de pessoal benévolo, e de escolas de Serviço Social.»<sup>54</sup>

Apesar das várias propostas mencionadas, nenhuma delas deu origem à institucionalização de uma escola de Serviço Social em Portugal. Somente na fase de construção do Estado Novo (1933-1945), em que se configurava uma nova conjuntura nas relações entre a Igreja, o Estado e os movimentos intelectuais, foi elaborada uma proposta que veio efectivamente a traduzir-se na profissionalização do Serviço Social.

### O passo definitivo...

Em 1934 assistimos ao primeiro congresso da União Nacional, em Lisboa. Este primeiro congresso visou a realização do diagnóstico social da sociedade portuguesa para, com base no mesmo, serem realizadas propostas de intervenção. Foi no âmbito da quinta subsecção do congresso – *Saúde e Assistência* – que o médico Bissaya Barreto<sup>55</sup> e a Condessa de Rilvas (Isabel Bandeira de Melo)<sup>56</sup> apresentaram duas comunicações, determinantes para a constituição das primeiras escolas de Serviço Social em Portugal.

A comunicação de Bissaya Barreto – *Medicina Social: Necessidade e Urgência da sua Organização em Portugal* – teve início com o levantamento dos problemas da sociedade, subjacentes à modernização e industrialização portuguesas, designadamente: a sobrecarga de horário laboral, as condições de trabalho precárias, as más condições de higiene, e as novas desigualdades a vários níveis.<sup>57</sup> Não obstante o levantamento de problemas de natureza diferenciada, a sua intervenção foi

<sup>54</sup> José Maria Pereira Ferraz – Serviço Social Organizado. In *Terceiro Congresso das Misericórdias – Realizado em Setúbal, de 22 a 25 de Maio de 1932*. Setúbal: Tipografia da Escola do Orfanato Setubalense, 1935, p. 123.

<sup>55</sup> Bissaya Barreto, médico, licenciou-se ainda em Filosofia e Matemática. Era republicano, deputado em 1912 pelo Partido Evolucionista (conservador), mação, professor catedrático e presidente da Junta da Província da Beira Litoral. Criou a Obra de Protecção à Grávida e Defesa da Criança. Cf. Alcina Maria de Castro Martins – *Génese, Emergência e Institucionalização do Serviço Social Português*.

<sup>56</sup> Condessa de Rilvas, de nome Isabel Bandeira de Melo, era uma aristocrata com ligações à Igreja, nomeadamente ao movimento social católico. Efectuou uma visita de estudo à Bélgica e à Suíça, travando contacto com as Irmãs Franciscanas de Maria, que dirigiam a Escola de Liège, destinada a educar exclusivamente raparigas. Foi presidente da Obra das Mães pela Educação Nacional. Cf. Alcina Maria de Castro Martins – *Génese, Emergência e Institucionalização do Serviço Social Português*.

<sup>57</sup> Cf. Bissaya Barreto – *Medicina Social. Necessidade e Urgência da sua Organização em Portugal*. In *I Congresso da União Nacional – Discursos, Teses e Comunicações*. Vol. II. Lisboa: Edição da União Nacional, 1935, p. 133-142.

centrada nos de índole médico-higiénicos. Segundo o médico, era indispensável a «(...) organização de um armamento completo médico-higiénico, no sentido de se conseguir uma melhor realização dos preceitos da higiene e um melhor rendimento da medicina preventiva»<sup>58</sup>, pois só assim se conseguiria diminuir a morbilidade, reduzir a mortalidade e melhorar as condições sociais da população. Propôs que a Medicina Social, assente em bases científicas sólidas, fosse a base de toda a organização sanitária, no sentido de promover: «(...) a despistagem do doente; medidas de saneamento que defendam o indivíduo são do contagioso, que dêem habitações salubres e higiénicas, que promovam desinfecções, etc.; a educação das famílias; e a assistência sob todos os aspectos aos doentes e às suas famílias.»<sup>59</sup>

Na opinião de Bissaya Barreto, caberia à mulher uma posição marcada no exercício da Medicina Social, uma vez que «(...) o seu espírito e as suas qualidades permitir-lhe-iam reunir boas vontades, congregar valores, sistematizar esforços, angariar donativos e organizar instituições que vivessem do seu método, da sua tenacidade, do seu desinteresse e do seu coração.»<sup>60</sup> Em termo de conclusão, não só propõe que se organizem os serviços de Medicina Social em Portugal, como sugere a criação urgente do Serviço Social, tomando como base a acção da mulher portuguesa.<sup>61</sup>

Na exposição da Condessa de Rivas, personalidade relevante no movimento católico, a «assistência técnica» começou por ser definida como: «(...) toda a assistência que luta com meios científicos para o tratamento, melhoramento ou cura de várias taras físicas, psíquicas ou sociais, encontrando-se subdividida em assistência médica, assistência a anormais físicos, assistência a anormais psíquicos, assistência a anormais sociais, assistência educativa e assistência social.»<sup>62</sup>

Relativamente à assistência social, considerava que a sua implementação em Portugal estava ainda no início, pois nessa área apenas existiam as enfermeiras visitadoras e as visitadoras sociais da Direcção Geral de Saúde. Após efectuar o levantamento das várias instituições e formas de assistência, públicas e particulares, existentes em Portugal, realizou várias propostas no sentido de melhorar a assistência técnica no país, tais como: uma maior cooperação entre a assistência pública e a assistência particular, o aperfeiçoamento das formas de assistência existentes, e o desenvolvimento e fundação de mais instituições de assistência.<sup>63</sup> Alertou também para uma das maiores deficiências em matéria de assistência no

<sup>58</sup> Bissaya Barreto – Medicina Social. Necessidade e Urgência da sua Organização em Portugal, p. 137.

<sup>59</sup> Bissaya Barreto – Medicina Social. Necessidade e Urgência da sua Organização em Portugal, p. 138.

<sup>60</sup> Bissaya Barreto – Medicina Social. Necessidade e Urgência da sua Organização em Portugal, p. 140-141.

<sup>61</sup> Bissaya Barreto – Medicina Social. Necessidade e Urgência da sua Organização em Portugal, p. 133-142.

<sup>62</sup> Condessa de Rivas – Assistência Técnica. In *I Congresso da União Nacional – Discursos, Teses e Comunicações*. Vol. II. Lisboa: Edição da União Nacional, 1935, p. 169-173.

<sup>63</sup> Cf. Condessa de Rivas – Assistência Técnica, p. 169-183.

país: a falta de formação técnica e moral dos dirigentes e do pessoal. Para fazer face a esta necessidade, propôs a criação de uma escola de Serviço Social. Segundo a própria, esse seria «(...) o remédio ambicionado por todos os que se interessavam e conheciam alguma coisa dos problemas da acção social, complexos em profundidade e em extensão.»<sup>64</sup>

Ao expor as suas considerações finais, evidenciou novamente a «(...) urgência em favorecer a criação de uma Escola de Serviço Social e colocar à frente dos serviços pessoas com vocação, de espírito afeiçoado às obras sociais e com formação técnica para os diferentes ramos.»<sup>65</sup>

Nas conclusões do primeiro congresso da União Nacional, a intencionalidade do Governo relativamente à fundação de escolas de Serviço Social ficou claramente expressa: «(...) que se criem em Coimbra, Porto e Lisboa escolas de Serviço Social.»<sup>66</sup> Neste sentido, o Patriarcado de Lisboa, por entreposta organização de leigos – a Associação de Serviço Social –, criou em 1935 a primeira Escola de Serviço Social, em Lisboa – o Instituto de Serviço Social.

A Associação de Serviço Social, suporte jurídico do Instituto de Serviço Social de Lisboa (ISSL), surgiu inicialmente como associação de beneficência<sup>67</sup>, e posteriormente como associação cultural<sup>68</sup>, visto ter-se reconhecido pela acção já realizada, que, segundo os termos do seu estatuto, se tratava realmente de uma associação de cultura e formação profissional.<sup>69</sup> Dos seus corpos directivos faziam parte professores universitários, com altos cargos na Administração Pública, na vida política e na hierarquia da Igreja. Os objectivos da Associação de Serviço Social passavam por: «(...) promover o estudo e a vulgarização do Serviço Social à luz da doutrina católica e da caridade cristã; facilitar e desenvolver o estudo de todas as questões e problemas sociais em que o Serviço Social possa exercer a sua actividade; promover a organização de um Instituto de Serviço Social, com sede em Lisboa, destinado a centro de cultura e formação técnica e profissional de todos os que queiram dedicar-se ao exercício da acção social nas suas diversas modalidades; promover a organização de centros e instituições de Serviço Social que sejam úteis ao melhoramento da vida social e facilitem a formação de peritos no Serviço Social; alcançar o melhor entendimento e colaboração dos diferentes organismos de acção social, entre si e com os serviços públicos que, sob qualquer

<sup>64</sup> Condessa de Rivas – Assistência Técnica, p. 176.

<sup>65</sup> Condessa de Rivas – Assistência Técnica, p. 183.

<sup>66</sup> Sala do Congresso da União Nacional – Conclusões. In *I Congresso da União Nacional – Discursos, Teses e Comunicações*. Vol. II. Lisboa: Edição da União Nacional, 1935, p. 397.

<sup>67</sup> Alvará n.º 545 (1935).

<sup>68</sup> Alvará n.º 227 (20 de Dezembro de 1941).

<sup>69</sup> Cf. Alcina Maria de Castro Martins – *Génese, Emergência e Institucionalização do Serviço Social Português*.

aspecto, se relacionem com aquela acção; e conceder ou obter a concessão de bolsas de estudo destinadas a facilitar a formação de peritos no Serviço Social.»<sup>70</sup>

A Condessa de Rivas assumiu, desde logo, a presidência da Associação de Serviço Social e a direcção do Instituto de Serviço Social de Lisboa (ISSL). «Dada a ausência em Portugal de alguém com formação profissional em Serviço Social e de programas curriculares, foi contactada a Union Catholique des Services de Santé et des Services Sociaux de Paris, que enviará a técnica da empresa Citroën, Mlle. Marie Thérèse Lévêque para instalar a escola e formar pessoal dirigente português que assuma posteriormente a direcção do instituto.»<sup>71</sup> Nascida em 1901, a directora técnica do Instituto de Serviço Social fez em França os seus estudos e lá obteve sucessivamente os diplomas de enfermeira da Cruz Vermelha, o de «superintendente de fábricas» e o diploma de Serviço Social, indo terminar a sua formação profissional no Bedford College for Women, na Universidade de Londres, onde frequentou um curso internacional de Serviço Social.<sup>72</sup> Com base no saber e experiência profissionais de Marie Thérèse Lévêque, a formação no ISSL viria a ser directamente influenciada pelo modelo matricial médico-social do Serviço Social francês.

Foram muitos os membros da Associação de Serviço Social que, a partir da segunda metade da década de 1930, exerceram funções de docência no ISSL. Em torno de um projecto comum, gerou-se uma complexa rede de sociabilidades, cruzando nomes sonantes de diferentes sectores da sociedade portuguesa: Dr. Pereira dos Reis, Prof. Toscano Rico, Dr. Artur Bivar, Cónego Almeida Correia, Prof. Vítor Fontes, Prof. Barahona Fernandes, Pe. Abel Varzim, Dr. Américo Cortez Pinto, Dr. Fernando da Silva Correia, Dr.<sup>a</sup> Branca Rumina; Prof. Marcelo Caetano, entre muitos outros. Personalidades, estas, que participaram «no esforço para a elevação do nível de vida da gente portuguesa, apoiado em sãs doutrinas e animado pelo verdadeiro espírito social», conforme dita o Decreto-lei que, em 1939<sup>73</sup>, estabeleceu os princípios gerais de orientação e coordenação a que se submeteram os estabelecimentos de educação para o Serviço Social.


---

<sup>70</sup> Estatutos da Associação de Serviço Social (22 de Outubro de 1935), p. 1-2.

<sup>71</sup> Bernardo Alfredo Henriquez – Génese e Emergência do Serviço Social Português – O Instituto de Serviço Social de Lisboa (1.<sup>a</sup> parte). *Intervenção Social*. 5/6 (1991) 18-19.

<sup>72</sup> Cf. Bernardo Alfredo Henriquez – Génese e Emergência do Serviço Social Português..., p. 9-20.

<sup>73</sup> Decreto-lei n.º 30.135 (14 de Dezembro de 1939).



## Índice



## ÍNDICE

Introdução	7
ANTÓNIO MATOS FERREIRA	

### [ 1.ª Parte]

#### MOTIVAÇÕES RELIGIOSAS E INTERVENÇÃO POLÍTICO-SOCIAL

La política, la religión y los católicos en la Galicia entre dos mitos: del desastre a la cruzada (1898-1936)	17
JOSÉ RAMÓN RODRÍGUEZ LAGO	
Los católicos integristas y la república en España (1930-1934)	45
CRISTÓBAL ROBLES MUÑOZ	
Da «União» ao «Nacionalismo»: a divisão dos católicos	77
HUGO GONÇALVES DORES	
El «apoliticismo» de la Acción Católica Española: significado, alcance y límites	87
FELICIANO MONTERO	
Aspectos da motivação religiosa na imprensa católica operária	101
SANDRA DUARTE	
Católicos e política nos anos 60: uma aproximação lexical	113
ANTÓNIO DE ARAÚJO	
Crise dos católicos ou crise do Catolicismo? As motivações religiosas da crítica católica ao Estado Novo nas décadas de 60 e 70	149
JORGE REVEZ	

[ 2.ª Parte]  
PERSONALIDADES

D. António da Costa: político e pedagogo HELENA RIBEIRO DE CASTRO	165
Manuel Frutuoso da Fonseca: «católico inexecedível» e «nacionalista convicto» EDUARDO C. CORDEIRO GONÇALVES	185
Duas militâncias evangélicas: Alfredo Henrique da Silva e Pedro Castro da Silveira RITA MENDONÇA LEITE	195
Intervenções médico-legais de militantes católicos (c. 1880-c. 1920) – em torno de Jerónimo da Cunha Pimentel e António Lino Neto TIAGO PIRES MARQUES	213
Cónego Dr. José de Almeida Correia (1881-1957) – padre, publicista, político e protagonista do seu tempo PAULO BRUNO ALVES	225
«A Igreja numa das suas metamorfoses»: questões em torno do percurso de Manuel Ribeiro (1878-1941) SÉRGIO RIBEIRO PINTO	237
A «política por catolicismo» e o catolicismo social de Joaquim Dinis da Fonseca JOÃO MIGUEL ALMEIDA	255
António Lino Neto: um católico em nome da recristianização de Portugal MARCO SILVA	271
Maria Guardiola e a educação moral e religiosa da mulher no Estado Novo AMARO CARVALHO DA SILVA	283
La conversión de Ruiz-Giménez: del Franquismo a la Democracia, 1956-1966 FELICIANO MONTERO	317
Herrera Oria, periodista, político y dirigente de la Acción Católica (1930-1934) CRISTÓBAL ROBLES MUÑOZ	331



Leandro Pita Romero y José María Taboada Lago: dos católicos por la paz en la España de entreguerras (1917-1939)	355
JOSÉ RAMÓN RODRÍGUEZ LAGO	
Francisco Lino Neto (1918-1997): um percurso pelo catolicismo «consciente»	375
JORGE REVEZ	
Fronteiras da militância e da cidadania na acção de Maria de Lourdes Pintasilgo: perfis políticos de uma primeira-ministra	383
PAULA BORGES SANTOS	
Pe. Alberto Neto: a construção de um sentido do religioso	401
DAVID SOARES	
Militantes anónimos: cristianos y sacerdotes de la diócesis de Valladolid	407
LAURA SERRANO BLANCO	

[ 3.ª Parte]

**ORGANIZAÇÕES E MOVIMENTOS: DINÂMICAS DE SOCIABILIDADE**

As associações voluntárias do Estado e da Igreja Católica no Portugal contemporâneo	429
LUÍS SALGADO DE MATOS	
O Apostolado da Oração e a socialização religiosa das camadas populares	455
TIAGO PIRES MARQUES	
Convergências e divergências do nacionalismo católico: «Centro Nacional» ou «Partido» (1901-1910)	469
AMARO CARVALHO DA SILVA	
Organização do Centro Católico Português e sociabilidades religiosas dos centristas	489
JOÃO MIGUEL ALMEIDA	
Los católicos, la política y los partidos en la España contemporánea	501
JOSÉ RAMÓN RODRÍGUEZ LAGO	
As irmandades: sociabilidades, redes sociais e poder	517
FÁTIMA CRISTINA MORGADO	

Frágeis dinamismos: correntes e dinâmicas de associativismo republicano, socialista e anarquista entre a Monarquia Constitucional e a Primeira República (1876-1910)	523
GUILHERME SAMPAIO	
Noelismo: movimento de elite e de vanguarda?	539
MARIA DA CONCEIÇÃO MOITA	
Escolas protestantes: dispositivos de inserção e de regeneração. Uma reflexão sobre a realidade portuguesa de meados do Século XIX até às primeiras décadas do Século XX	547
JOSÉ ANTÓNIO AFONSO	
Compromisso cristão e intervenção política nas primeiras gerações protestantes em Portugal: o caso da Igreja Lusitana	567
ANTÓNIO MANUEL S. P. SILVA	
Os programas dos partidos democratas-cristãos na Revolução Portuguesa	593
TERESA CLÍMACO LEITÃO	
O associativismo cristão para além das fronteiras confessionais: limites e relevância	607
TIMÓTEO CAVACO	
Em defesa de colónias portuguesas independentes: organizações protestantes no Comité de Descolonização	619
AURORA ALMADA E SANTOS	
Liturgia e Arte geradoras de dinâmicas sociais	631
OCTÁVIO CARMO	
Rezar ou agir? A Oração como uma experiência social e política nos anos 60 e 70	635
JORGE REVEZ	
Periferias urbanas e grupos religiosos: lugares de oração muçulmanos	643
ROSÁRIA SEMEDO MIRANDA	
UCIDT e ACEGE: duas etapas de intervenção na economia	653
JORGE LÍBANO MONTEIRO	
Caridade enquanto geradora de sociabilidades: o caso da Associação de Serviço Social	661
MARIA ISABEL RODRIGUES DOS SANTOS	

*Propriedade, edição e administração:*  
Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)  
Faculdade de Teologia  
Universidade Católica Portuguesa  
Palma de Cima – 1649-023 Lisboa  
secretariado.cehr@ft.lisboa.ucp.pt  
[www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt](http://www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt)

Impresso na  
SerSilito-Empresa Gráfica, Lda.

Tiragem: 500 exemplares

Depósito legal: 343867/12

ISBN: 978-972-8361-36-5

